اقبال کا نظریہ اخلاق

سعید احمد رفیق

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
کلب روڈ، لاہور

اقبال کا نظریۂ اخلاق

سعید احمد رفیق، ایم ۔ اے
پروفیسر گورنمنٹ کالج، کوئٹہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ، لاہور

طابع: ایم منیر قاضی ملّی پرنٹرز ۹ سرکلر روڈ، لاہور
ناشر: محمد اشرف ڈار، سیکرٹری ادارۂ ثقافت اسلامیہ
نرسنگداس گارڈن، کلب روڈ، لاہور

پیش لفظ

ہم میں سے کون ہوگا جس نے اپنی تمام عمر میں ایک مرتبہ بھی یہ نہ سوچا ہو کہ کونسی بات اچھی ہے اور کون سی بُری، کون سا عمل صائب ہے اور کونسا غیر صائب، کون شخص نیک ہے اور کون بد۔ یہ تو ممکن ہے کہ ہم میں سے کسی نے سیاسی مسائل پر اپنی توجہ مبذول نہ کی ہو اور کسی نے معاشی پر، ایک نے تعلیمی پہلو پر غور نہ کیا ہو اور دوسرے نے مذہبی امور پر۔ ادبی، تاریخی اور مختلف عمرانی علوم کے مسائل پر تو ہم میں سے اگر اکثر نہیں تو کم از کم کچھ تو کبھی توجہ نہیں دیتے۔ طبعی علوم کے مسائل پر تو ہم میں سے کم ہی غور کرتے ہیں۔ لیکن یہ خیر و شر، صائب و غیر صائب، نیکی اور بدی ایک ایسا مسئلہ ہے کہ جس پر کم و بیش ہر شخص ضرور اپنی توجہ مبذول کرتا ہے، نظری طور پر نہ سہی عملی طور پر، شعوری طریقہ سے نہ سہی غیر شعوری طریقہ پر۔ بہر حال اس مسئلہ پر سوچتا ہر شخص ہے۔ نظری طور پر تو ہم میں سے یقیناً بہت ہی کم غور و فکر کرتے ہیں لیکن عملی طور پر اخلاقی اصول کسی نہ کسی صورت سے ہمارے سامنے آتے ہی رہتے ہیں۔ عام طور سے ان اصولوں پر زیادہ توجہ نہیں دی جاتی لیکن جب کوئی ایسا واقعہ پیش آجائے جو کسی خاص اصول سے متعین ہوتا ہو تو اس واقعہ کے ساتھ ساتھ اس اصول پر بھی نظر ڈالنی پڑتی ہے۔ اس کی حیثیت عموماً عملی ہوتی ہے لیکن بعض مرتبہ یہ اصولی بھی بن جاتی ہے۔ اس قسم کا غور و خوض چاہے عملی ہو یا نظری اور فکری، ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس غور و خوض کی اہمیت اس غور و خوض کے عمل ہی میں پوشیدہ ہوتی ہے نہ کہ اس کے نتائج میں۔ نتیجہ چاہے کچھ بھی ہو، بلکہ چاہے کچھ بھی نہ ہو لیکن یہ غور و خوض بذاتِ خود ایک ایسی قدر ہے جو آپ اپنا انعام ہے۔ انفرادی اور اجتماعی ہر قسم کی زندگی کو بہتر بنانے کے لیے خیر و شر کے مسئلہ پر غور کرنا لازمی اور

ضروری ہے کہ بغیر اس کے انسان صحیح معنوں میں انسان نہیں بن سکتا۔

طبعی طور پر ہر واقعہ کی کچھ نہ کچھ علت ضرور ہوتی ہے۔ کسی نہ کسی علت کے بغیر کسی واقعہ کا ظہور پذیر ہونا ناممکن ہے۔ نفسیاتی طور پر ہر واقعہ کی غائت لازمی ہے۔ ہر نفسیاتی عمل کا کچھ نہ کچھ مقصد ضرور ہوتا ہے جس کے حصول کے لیے وہ عمل کیا جاتا ہے۔ عمل طبعی ہو یا نفسیاتی، اس کی علت یا غائت کی موجودگی ضروری ہے۔ علت یا غائت سے کوئی عمل مبرا نہیں ہو سکتا۔ زندگی کے ہر شعبہ میں "کیوں" کا استفسار منطقی طور پر نہ صرف ٹھیک ہے بلکہ اس قسم کا سوال ہمارا حق بھی ہے۔ 'کیوں' کا جواب چاہے علت ظاہر کر کے دیا جائے یا غائت بہر حال کچھ نہ کچھ جواب ضرور ہوتا ہے۔ علت یا غائت کا معلوم نہ ہونا اس کی عدم موجودگی پر دلالت نہیں کرتا۔ انسانی ترقی کی جد و جہد کی ایک وجہ علت معلوم کرنے کی کوشش ہی میں پنہاں ہے۔ لیکن اخلاقی معاملات میں 'کیوں' کا سوال خود اپنی نفی کر دیتا ہے۔ 'بارش کیوں ہوتی ہے؟' 'جنگ کی کیا وجہ یا وجوہ ہیں؟' 'ایک شخص اپنی اولاد کی پرورش کیوں کرتا ہے؟' اس قسم کے تمام 'کیوں' چاہے وہ طبعی واقعات سے متعلق ہوں یا تمدنی اور انفرادی زندگی سے، بالکل ٹھیک ہیں کیونکہ وہ علت یا غائت کی طرف دلالت کرتے ہیں۔ لیکن اخلاق میں یہ لفظ 'کیوں' اخلاقی قدر ہی کو ختم کر دیتا ہے۔ 'انسان نیک کام کیوں کرے؟' 'اپنے فرائض کو کیوں انجام دے؟' 'وہ کیوں خیر کی راہ اختیار کرے؟' 'ہم کیوں سچ بولیں؟' 'کیوں دوسروں کی مدد کریں؟' یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب آسان نہیں۔ انسانی افعال اور خصوصاً ارادی افعال کو اگر قانون علت و معلول کے تحت لانے کی کوشش کی جائے تو آزادیٔ ارادہ باقی نہ رہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اخلاق اور اخلاقی زندگی بھی اور اگر ان کی غائت معلوم کرنے کی کوشش کی جائے اور اس ارادے یا فعل کو صرف ذریعہ سمجھا جائے تو اسے انسان کا اخلاقی شعور تسلیم نہیں کرتا کہ کسی اخلاقی قدر کو کسی غیر اخلاقی مقصد کا صرف ذریعہ بنایا جائے۔ اور کسی اور چیز کو اخلاق کا مقصد سمجھ لیا جائے۔ اگر لفظ 'زندگی' کو اس کے صحیح مفہوم میں استعمال کیا جائے تو وہ یقیناً ہر چیز کا مقصد ہے

لیکن بغیر اخلاق کے زندگی حقیقی اور صحیح زندگی جو ہی نہیں سکتی اور اس طرح اخلاق زندگی کا صرف ایک آلۂ کار نہیں رہ جاتا بلکہ ایک ایسا جزو لاینفک جو اس کی اصل روح ہے۔ اس کے علاوہ جب اخلاق مسائل میں کیوں کا سوال کیا جاتا ہے تو اس کا صاف مطلب ہے کہ ہم اس ارادہ یا فعل کو حقیقتاً ٹھیک نہیں سمجھتے بلکہ اسے خیر بنانے یا سمجھنے کے لیے کسی اور چیز کا سہارا لیتے ہیں اور اس طرح وہ ارادہ یا فعل خیر بالذات نہیں رہتا۔

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاق میں 'کیوں' کا جواب آسان نہیں۔ اس کے جواب کی ایک تو یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کسی ایسے "قانون" کو دریافت کیا جائے جس کی پیروی ہمارے افعال کو صائب بنا دے۔ بعض اخلاق مفکرین نے قانون کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے اور قانونی کہلاتے ہیں۔ قانونی مفکرین میں بعض خارجی قوانین پر زور دیتے ہیں اور بعض داخلی قوانین پر۔ بہر حال خارجی قوانین ہوں یا داخلی۔ صرف قانون کی پیروی مقصد نہیں بن سکتی۔ قانون کی پیروی کسی مقصد کے حصول کا صرف ایک ذریعہ ہو سکتی ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ غائتی مفکرین غائت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور اخلاقی زندگی کا مقصد اس غائت کے حصول کو قرار دیتے ہیں۔ اخلاقیات میں اس غائت کو ہم ام الفضائل کہتے ہیں۔ اگر ہم کسی مقصد کو مقصد اعلیٰ مان لیں۔ کسی خیر کو ام الفضائل قرار دے لیں تو ہمارا ہر فعل اس ام الفضائل کے تعلق سے خیر ہوگا۔ جو فعل اس ام الفضائل کے حصول میں جتنا معاون و مددگار ہوگا۔ وہ اسی نسبت سے خیر ہوگا۔ اور جو فعل اور عمل اس ام الفضائل سے جتنی دور لے جائے گا اسی نسبت سے شر ہوگا۔ اس قسم کے خیر ایک سے زیادہ بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن متعدد مقاصد بالذات ہونے میں منطقی طور پر ایک زبردست نقص یہ ہے کہ یہ تمام خیر برابر باوقعت نہیں ہو سکتے بلکہ کمیت اور کیفیت کے لحاظ سے ان میں فرق ہوگا۔ اس طرح حقیقی طور پر ام الفضائل صرف ایک ہی ہونا چاہیئے۔ غائتی مفکرین نے کسی نہ کسی چیز کو ام الفضائل قرار دیا ہے۔ مسرت۔ طاقت۔ محبت۔ تکمیل نفس۔ فلاح و بہبود وغیرہ بہت سے ایسے معیار ہیں جنہیں مختلف مفکرین نے ام الفضائل قرار دیا ہے۔

اقبال ایک مفکر ہیں۔ ان کے نظام فکر میں اخلاق کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اخلاقی طور پر وہ قانونی نہیں ہیں بلکہ غائتی ہیں۔ انہوں نے اخلاقی معیار کو ایک ام الفضائل کی شکل میں پیش کیا ہے۔ اس کتاب کا مقصد اس معیار کی تشریح ہے۔ اس پر بحث اور اسے حاصل کرنے میں ایجابی اور سلبی اقدار کو پیش کرنا ہے۔

انسانی زندگی میں انفرادی اور اجتماعی طور پر اخلاق کی جو اہمیت ہے اس سے انکار ممکن نہیں۔ ہر قوم، ہر مذہب ہر زمانہ میں اخلاق پر زور دیا گیا ہے۔ روحانی، دماغی، مادی غرض کسی قسم کی ترقی بھی بغیر اعلیٰ اخلاق کے ممکن نہیں۔ ترقی کی عمارت جن بنیادوں پر استوار ہے ان میں ایک اخلاق ہے۔ ترقی کے دوسرے عناصر اور اخلاق میں عمل اور رد عمل کا تعلق ہے۔ اخلاق باقی عناصر کو آگے بڑھاتا ہے اور یہ عناصر اخلاق کو۔ اور اس طرح ایک قوم شاہراہ پر گامزن رہتی ہے۔ اخلاق کی اہمیت کے پیش نظر ہر زمانہ میں اخلاق مسائل پر غور و خوض کیا گیا ہے۔ انسان جب سے دائرۂ تہذیب میں داخل ہوا ہے اس وقت سے لے کر آج تک ہر قوم اور ملک نے اخلاق قوانین وضع کئے ہیں۔ لیکن ان پر نظری اور اصولی بحث سب سے پہلے یونانیوں نے شروع کی۔ سقراط کے زیر اثر یونان میں اخلاق مسائل کے متعلق مختلف مدارس فکر قائم ہوئے جنہوں نے نہ صرف مختلف نظریات قائم کئے بلکہ ایسے ادارے بھی قائم کئے جہاں ان نظریات کے مطابق زندگی گزارنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ یونانیوں سے پہلے چین میں کنفیوشس۔ ایران میں زرتشت۔ ہند میں مہاتما بدھ۔ مصر میں حضرت موسیٰ نے اگرچہ اخلاق قوانین پیش کئے لیکن انہوں نے نظریاتی بحث نہیں کی۔ بلکہ اپنی اپنی قوموں کو صرف عملی اصول دیئے۔ یونانیوں کے بعد حضرت عیسیٰ نے اگرچہ اخلاقی اصول بھی پیش کئے۔ لیکن ان کی توجہ بھی زیادہ تر عملی پہلو ہی پر رہی۔ زمانہ وسطیٰ زیادہ تر افلاطون، ارسطو اور حضرت عیسیٰ کے نظریات کی تشریح میں صرف ہو گیا۔ قرآن کریم نے انسان کی توجہ پھر اخلاقی اصولوں کی طرف مبذول کی۔ مسلمانوں نے دوبارہ اخلاقی نظریات پر بحث شروع کی۔ اگرچہ ان کی توجہ کا اصل مرکز مابعد الطبیعاتی مسائل تھے۔ بہرحال یونانیوں کے بعد جس قوم نے اخلاقی مسائل میں پوری دلچسپی کا اظہار کیا وہ مسلمان تھے۔ مسلمانوں کے تنزل کے بعد علم کی

روشنی نے دوبارہ یورپ کو منور کیا۔ دوسرے علوم کی طرح علم الاخلاق پر بھی توجہ مبذول کی گئی۔ جرمنی میں کانٹ نے اخلاقیات کو دوبارہ زندہ کیا۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں اخلاقی اصولوں اور قوانین پر اس قدر بحث ہوئی کہ اس سے پہلے یونان کے سوا کبھی بھی اور کہیں بھی نہ ہوئی تھی۔ گذشتہ صدی میں مسلم قوم تباہی کی اس آخری منزل تک جا پہنچی تھی جس کے آگے راہ مسدود تھی۔ قوم نے مفکر اور مصلح پیدا کرنے شروع کیے۔ جنہوں نے قوم کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنے کی کوشش کی۔ ان مفکرین میں ڈاکٹر اقبال ہمیں صفِ اول میں بلکہ سرِ فہرست نظر آتے ہیں۔ اقبال نے زندگی کے اکثر شعبوں پر تنقیدی نگاہ ڈالی ان کا زاویہ نگاہ اسلامی اور قرآنی تھا۔ انہوں نے قوم کو اسلام کی صحیح راہ دکھانے کی کوشش کی۔ اقبال فکر و عمل کے جن جن شعبوں پر اثر انداز ہوئے ہیں ان سب کا احاطہ ایک کتاب میں سعی لاحاصل ہے۔ اس کتاب میں ان کے خیالات اور نظریات کے صرف ایک پہلو پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے اور وہ پہلو ہے اخلاقی پہلو۔ مندرجہ ذیل صفحات میں ان کے نظریۂ اخلاق کو پیش کیا گیا ہے۔ اقبال نے اپنے نظریۂ اخلاق کو کہیں ایک مقام پر مربوط اور منضبط طریقہ سے پیش نہیں کیا ہے۔ اس کے اجزا مختلف مقامات پر منتشر ہیں۔ کوشش کی گئی ہے کہ اس کتاب میں ان کے نظریۂ اخلاق کو صراحت کے ساتھ پیش کیا جا سکے۔ مصنف کو اس سلسلہ میں کس حد تک کامیابی ہوئی ہے اس کا اندازہ قارئین ہی کر سکتے ہیں۔

اس کتاب کے سلسلہ میں یہ عرض کرنے کی اجازت چاہتا ہوں کہ میرا ایک مضمون "اقبال کا نظریۂ اخلاق" "اقبال" لاہور اپریل ۱۹۵۵ء (جلد ۵، شمارہ ۴) میں شائع ہوا تھا۔ وہ ایک مختصر مضمون تھا جس میں سے بہت سے تشریح طلب امور اور نکات تشنہ رہ گئے تھے۔ یہ کتاب اس مضمون کو بنیاد بنا کر لکھی گئی ہے۔ میں مدیر "اقبال" کا ممنون ہوں کہ انہوں نے اس مضمون سے استفادہ کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

یہ کتاب جناب عبدالمجید صاحب سالک کی رہنمائی میں لکھی گئی ہے۔ آپ نے علالتِ طبع کے باوجود ہر ہر قدم پر میری رہنمائی فرمائی۔ کتاب کے خاکے اور ابواب کی

تقسیم کو دیکھا۔ شروع کے پانچ ابواب پر نظرِ ثانی کی اور ان کی تصحیح فرمائی۔ افسوس ہے کہ آخری تین ابواب اس نظرِ ثانی سے محروم رہے۔ بہر حال ان ابواب کو بھی میں نے ان ہی ہدایات کے مطابق لکھا ہے جو سالک صاحب نے دی تھیں۔ کتاب کے خاکے کے متعلق آپ نے تحریر فرمایا تھا" میں نے آپ کا لکھا ہوا خاکہ بغور پڑھا۔ ضروری امور وہی ہیں جن کا احاطہ آپ نے کر لیا ہے۔ اور میرا خیال ہے کہ اقبال کا پورا فکر ان عنوانات کے ماتحت آ جائے گا۔ یعنی اس کا کوئی پہلو بھی تشنہ نہ رہے گا۔ کیونکہ بہر حال ہر اچھا فکر اخلاق ہی کے دائرے میں آ جاتا ہے۔ میرے نزدیک اس خاکے میں کسی خاص تبدیلی کی ضرورت نہیں۔"

باب اوّل اور دوم کے متعلق آپ نے لکھا" آپ کے یہ دو باب میں نے پڑھ لیے ہیں۔ ماشاء اللہ یہ آپ نے خوب لکھے اور جو نتائج اخذ کرنے منظور تھے وہ بوجہ احسن اخذ ہو گئے۔ اقبال کے متعلق لکھنے والے عام طور پر جس الجھن اور ژولیدگی کا شکار ہو جایا کرتے ہیں اس سے آپ کا دامن محفوظ رہا۔ اس کی وجہ ایک تو آپ کے ذہن کی صفائی ہے۔ دوسرے موضوع کا انتخاب۔ جب یہ قرار پا گیا کہ "اقبال اور نظریۂ اخلاق" کے متعلق لکھنا ہے تو پھر ادھر ادھر بھٹکنے کی کوئی صورت ہی نہیں رہتی۔ آغاز میں مجھے کسی قدر تشویش ہوئی تھی کہ آپ نے "صنعتی انقلاب" سے گفتگو شروع کر کے عالمِ اسلامی کی بدحالی اور حیاتِ ثانیہ تک پہنچنے میں چند صفحات صرف کر دیئے۔ حالانکہ اخلاق سے ان واقعات اور ان کے تسلسل کا تعلق کم تھا۔ بہر حال آپ جلد ہی اس چکر سے نکل کر اپنی راہ پر آ گئے۔ اور معاملے کو نہایت سلجھاؤ کے ساتھ بیان کر دیا۔"

باب اوّل کو میں نے سالک صاحب کی ہدایت کے مطابق کچھ مختصر کر دیا ہے اور صرف وہ امور رہنے دیئے ہیں جو ڈاکٹر اقبال کے زمانے کو سمجھنے کے لیے ضروری ہیں۔

باب سوم تا پنجم کے متعلق سالک صاحب نے تحریر فرمایا تھا" میں نے آپ کی کتاب کے تینوں باب لفظ بہ لفظ پڑھ لیے ہیں۔ اور کسی جگہ ترمیم یا مشورۂ ترمیم کی ضرورت نہیں پڑی۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ نے یہ کتاب نہایت سلجھاؤ کے ساتھ لکھی ہے۔

علامہ کی تصانیف پر فلسفیانہ نقطہ نظر سے لکھنے والوں میں ایک مرض بہت عام ہے کہ وہ اصولی و نظریاتی بحثوں میں الجھ جاتے ہیں اور ان کے اشارات کے بعض حصے عام پڑھنے والوں کے لیے معمّا بن جاتے ہیں۔ آپ نے علامہ کے متعلق وہ موضوع منتخب کیا جس کا مقصد فلسفیانہ بحث و نظر نہیں بلکہ تعلیم و تلقین ہے یعنی اخلاق۔ اس موضوع پر لکھنے کا تقاضا یہی تھا کہ ہر بات سلجھا کے بیان کی جاتی تاکہ پڑھنے والوں کے ذہن نشین ہو جاتی اور اس سے اخلاقی اثرات مرتب ہوتے۔ آپ اس معاملے میں بہت کامیاب ہوئے ہیں اور یہ آپ کی طبیعت کے سلجھاؤ کا نتیجہ ہے۔ اس کے علاوہ اس کتاب کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ بنیادی طور پر اخلاق کی بحث کے ساتھ ہی ساتھ علامہ کے فلسفہ کے دوسرے حصوں پر بھی نہایت دل کش انداز سے تبصرہ کر دیا گیا ہے اور سلاست تحریر نے اس کو تمام طبقات کے لیے قابل مطالعہ بنا دیا ہے۔"

سکافش آخری تین باب بھی آپ کی نظر سے گزر سکتے!

آخر میں میں پروفیسر خلیل صدیقی اور پروفیسر رشید احمد کا شکر گزار ہوں کہ انھوں نے اس کتاب کی تیاری میں ہر طرح میری مدد کی۔ کتاب کا مسودہ پڑھا۔ اپنے قیمتی خیالات سے مستفید فرمایا۔ مشورہ اور تنقید کے ذریعے خامیوں کو دور کیا اور اسے اس قابل بنایا کہ قارئین کے سامنے پیش کیا جا سکے۔

سعید احمد رفیق
کوئٹہ

فہرست

باب اول

تمہید

کسی مفکر کے نظریات کو پوری طرح سمجھنے کے لیے یہ لازمی اور ضروری امر ہے کہ اس کی تعلیم و تربیت، ماحول، اور اس زمانہ کے عام حالات اور رجحانات کا تجزیہ کر لیا جائے۔ کیونکہ اس تجزیہ کے بغیر کسی مفکر کے نظریات کو بھی سمجھنا نہ صرف مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ ماحول اور شخصیت کی روشنی ہی میں اس کے خیالات کو سمجھا اور پرکھا جا سکتا ہے۔ اس لیے ڈاکٹر اقبال کے نظریات کو سمجھنے کے لیے انیسویں اور بیسویں صدی میں اس دنیا اور خاص طور پر عالم اسلام کی جو حالت تھی، اس پر ایک طائرانہ نظر ڈال لینا بیجا نہ ہوگا۔

اٹھارھویں صدی میں یورپ صنعتی انقلاب سے روشناس ہو چکا تھا جس کی وجہ سے مادی طور پر اس کی اکثر قوموں نے دنیا کی دوسری قوموں سے نسبتاً کافی ترقی کر لی تھی ذہنی اور علمی طور پر بھی یورپ دوسرے برّاعظموں کو پیچھے چھوڑ چکا تھا۔ لیکن اس مادی اور ذہنی ترقی کا کوئی اعلیٰ مقصد نہ تھا۔ یورپ کی عیسائی قوموں نے عیسائیت کی عالمگیر تعلیم کو فراموش کر کے اپنے آپ کو قومیت اور وطنیت کے محدود دائرں میں مقید کر لیا تھا۔ جس کی وجہ سے وہ انسانیت کو من حیث الکل آگے بڑھانے کی بجائے اس کی راہ میں سنگ گراں ثابت ہو رہی تھیں۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں فرانس نے نہایت اعلیٰ اصولوں کے تحت ملوکیت کا خاتمہ کیا۔ لیکن اصولوں کا جنازہ نپولین کے کاندھوں

پر نکل چکا تھا۔ اور نہ صرف یہ کہ فرانس کو ایک بدترین قسم کی ملوکیت کے زیر تحت آنا پڑا بلکہ رجعتی طاقتوں نے انقلابِ فرانس کو بہانہ بنا کر تمام یورپ کو سیاسی طور پر تنزل کی طرف لے جانے کی کوشش کی۔ اور کچھ عرصہ تک نپولین کی سرکردگی میں وہ کامیاب رہیں۔ لیکن یورپ کی اکثر قوموں میں جذبۂ قومیت پوری طرح جڑ پکڑ چکا تھا۔ بسمارک نے جرمنی کو متحد کر دیا۔ اور میزانی، گیری بالڈی اور کاؤنٹ کیوور کی کوششوں نے اطالیہ کو ایک طاقت بنا دیا۔ انگلستان پہلے ہی سے ایک زبردست طاقت تھا۔ صنعتی انقلاب نے ان ممالک کو خام مال حاصل کرنے اور تیار شدہ مال کو فروخت کرنے کے لیے نوآبادیاں قائم کرنے پر مجبور کیا۔ اس کے نتیجہ کے طور پر انیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اوّل میں اکثر لڑائیاں ہوئیں۔ گذشتہ چالیس سالوں میں دنیا کو دو ایسی جنگوں سے واسطہ پڑ چکا ہے جو تباہی میں اپنی مثال آپ ہیں۔ قومیت اور وطنیت کی اس بڑھتی ہوئی آفت اور مصیبت سے بچنے کے لیے دنیا کے کچھ اعلیٰ دماغوں نے عالمگیر انسانیت کی تبلیغ شروع کی۔ گو یا تاحال انسانیت کی بنیاد پر کسی عالمگیر تنظیم کی بنیاد نہیں پڑ سکی ہے۔ بہر حال لیگ آف نیشنز اور یونائیٹڈ نیشنز اس کی طرف ایک معمولی سا قدم ضرور ہے۔ اشتراکیت کی تحریک نے قومیت پر ایک نئے زاویہ سے حملہ کیا اور مذہبی تحریکوں نے دوسرے رخ سے۔ قومیت اپنے بچاؤ کے لیے بدترین شکل فاشزم اور نازی ازم میں نمودار ہوئی۔ لیکن یورپ کی دوسری طاقتوں نے خود حفاظتی کے طور پر ان تحریکوں اور طاقتوں کو ختم کر دیا۔ لیکن وہ ابھی تک کسی ایسے نظام پر متفق نہیں ہو سکیں جو انسانیت کی اعلیٰ قدروں کا علمبردار ہو۔

یورپین اقوام کی چیرہ دستیوں نے ایشیا اور افریقہ کی قوموں پر عرصۂ حیات تنگ کر دیا تھا۔ زندہ رہنے کی جدوجہد کی بنا پر انیسویں صدی میں ان براعظموں میں متعدد تحریکیں شروع ہوئیں۔ یہاں ہم صرف ممالک اسلامیہ کی ان تحریکوں کے متعلق کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے دور رس نتائج پیدا کیے۔ اور مسلمانانِ عالم کو قعرِ ظلمت سے نکالنے کی کوشش کی۔ یہ تحریکیں دو مختلف قسم کی تھیں۔ اوّلاً وہ جن کی بنیاد اسلام کے سیدھے سادے اور

صاف اصول تھے۔ اور جن کا مقصد اسلام کو اس کی اصل شکل میں دوبارہ زندہ کرنا تھا۔ اور دوسری وہ تحریکیں جو مغربی خیالات سے متاثر تھیں۔ اپنے آپ کو ظلم وستم سے بچانے کے لیے اکثر ممالک نے قومیت کے دامن میں پناہ لی۔ اور ان ممالک میں جذبۂ قومیت کو فروغ ہونا شروع ہوا۔ تاکہ یورپ کے ظلم کا مقابلہ یورپ ہی کے ذہنی ہتھیاروں سے کیا جا سکے۔

اسلام کی نشاۃ ثانیہ تو حقیقتاً اٹھارھویں صدی میں محمد بن عبد الوہاب اور شاہ ولی اللہ کی تحریکوں سے شروع ہو چکی تھی۔ لیکن ان کی رفتار اس قدر سست تھی کہ انیسویں صدی کے نصف اول تک محدود کے علاوہ ان کا کوئی خاص اثر نہ ہوا تھا۔ علاوہ ازیں ان دونوں تحریکوں کی بنیاد اسلام اور اس کے سادہ اصول تھے۔ یہ تحریکیں بنیادی طور پر مذہبی تھیں اور سیاست سے صرف بالواسطہ متعلق تھیں۔ اس کے برخلاف انیسویں صدی کے نصف آخر کی اکثر تحریکیں اولاً سیاسی تھیں اور ان کا اصل مقصد قومیت کے حربہ سے مغربی طاقتوں اور مطلق العنان حکمرانوں کے ظلم وستم سے رہائی حاصل کرنا تھا۔

ترکی اپنے محل وقوع کی بنا پر مغربی خیالات سے سب سے پہلے متاثر ہوا۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں سلطان سلیم نے ایک طرف فوج کے نظام میں تبدیلی کر کے اسے بہتر بنانے کی کوشش کی۔ اور دوسری طرف گورنروں کی مطلق العنانی کو ختم کرنے کے لیے قدم اٹھایا۔ بنابریں فوج اور گورنران کے خلاف ہو گئے۔ سلیم کے بعد محمود اور پھر عبد المجید نے اصلاحات جاری رکھیں۔ لیکن عوام معاشی، اخلاقی اور تعلیمی طور پر اس قدر پست حالت میں تھے کہ ان اصلاحات کا خاطر خواہ نتیجہ نہ نکل سکا۔ لیکن قوم کی حالت کو سنوارنے میں یہ اصلاحات جو کام نہ کر سکیں وہ روس کے حملوں اور عبد العزیز کے تحت اور رجعت پسندانہ رویہ نے کر دیا۔ سلطان عبد العزیز اپنے پیشروؤں سلیم محمود اور عبد المجید کے برخلاف قدامت پسند، کوتاہ نظر اور آرام پسند تھا۔ اس کے زمانہ میں مدحت پاشا کی زیر قیادت ایک قومی تحریک اٹھی اور شناسی آفندی اور نامق بے نے ذہنی طور پر ترک قوم کو بیدار کرنے کی کوشش کی اور علم و ادب میں ایک

زبردست انقلاب کا موجب بنے۔ عبد العزیز اور اس کے بعد عبد الحمید ثانی کے عہد میں عوامی تحریکوں کو کچلنے کی کوشش کی گئی۔ مدحت پاشا کو مکاری سے قتل کیا گیا نامق بے قید و بند کی مصیبتیں جھیلتے جھیلتے آخر جلا وطنی کی موت مر گئے۔ نئے ادب پر پابندیاں لگائی گئیں۔ اعلیٰ طبقہ اور مذہبی پیشواؤں نے ہر ہر طریقہ سے ترقی کی مخالفت کی۔ لیکن قومیت کا بے پناہ سیلاب ان تمام مخالفتوں کو خس و خاشاک کی طرح بہا لے گیا۔ ۱۸۹۱ء میں "انجمن اتحاد و ترقی" کی بنیاد ڈالی گئی۔ اس پارٹی کا اصل مقصد ترک قوم کو پوری طرح متحد کر کے داخلی اور خارجی آزادی حاصل کرنا تھا۔ چونکہ یہ ایک انقلاب پسند تحریک تھی۔ اس لیے عبد الحمید ثانی نے اس کے جواب میں جمال الدین افغانی کی تحریک پان اسلامزم کی صورت مسخ کر کے مسلمانانِ عالم کو اپنے گرد جمع کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ایک طرف نوجوان ترک اس پان اسلامزم کے خلاف تھے۔ اور دوسری طرف انگریزوں نے عرب ممالک میں وطنیت اور قومیت کے جذبات بیدار کر کے اور جھوٹے سچے وعدوں سے انہیں ترکی کے خلاف بغاوت پر اکسایا اور آخر کار جنگ عظیم اول کے بعد عرب ممالک عثمانی حکومت سے آزاد ہو گئے۔ اور ترکی میں ایک ایسا انقلاب آیا۔ جو زندگی کے ہر ہر پہلو پر زبردست طریقہ سے مؤثر ہوا۔ اور اس نے ترکی کی کایا پلٹ دی۔

اٹھارھویں صدی کے اختتام پر نپولین کے مصر پر حملہ نے مصر کو مغربی خیالات سے روشناس کیا۔ فرانسیسیوں کی شکست کے بعد محمد علی نے مصر میں اصلاحات نافذ کیں اور ملک کو راہ ترقی پر گامزن کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس کے جانشینوں نے اس کے کئے کرائے پر پانی پھیر دیا۔ ادھر نہر سویز کی وجہ سے مغربی طاقتیں مصر کے معاملات میں زیادہ دلچسپی لینے لگیں۔ اسمٰعیل کی فضول خرچی نے انگریزوں کو مصر میں قدم جمانے کا موقع دیا۔ اعرابی پاشا نے اس کے خلاف آواز اٹھائی اور قومیت اور وطنیت کی بنیادوں پر آزادی کی تحریک شروع کی۔ لیکن انہیں ناکامی ہوئی۔ دوسری تحریک مصطفےٰ کامل کی سرکردگی میں اٹھی اور وہ بھی زیادہ کامیاب نہ ہو سکی۔ بہر حال

مندرجہ بالا دونوں تحریکوں اور جمال الدین اور محمد عبدہ کی نیم مذہبی نیم سیاسی تحریک نے مصریوں کو خواب خرگوش سے بیدار کر دیا تھا۔ اب سعد زغلول اور وفد پارٹی کے زیر قیادت مصریوں نے اپنی جد وجہد شروع کی۔ اور مختلف نشیب و فراز سے گزرتے ہوئے بیسویں صدی کے وسط تک وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئے۔

اٹھارھویں صدی میں محمد عبد الوہاب کی مذہبی تحریک نے جزیرۃ العرب کے اکثر علاقوں میں کافی بیداری پیدا کر دی تھی۔ انیسویں صدی کے شروع میں محمد علی والی مصر نے اس تحریک کو کچھ عرصہ کے لیے دبا دیا۔ لیکن ایک جاگی ہوئی قوم کا جلد ہی سو جانا مشکل ہوتا ہے۔ بیسویں صدی کے شروع ہی سے اکثر عرب ممالک میں تحریک آزادی شروع ہوئی۔ اس سیاسی تحریک کی اصل وجہ قومیت کا وہی جذبہ تھا جس کی بنا وطنیت پر استوار ہے۔ یورپین طاقتوں نے عرب ممالک کے اس جذبہ کو ہوا دی۔ ان کا اصل مقصد ان ممالک کو ترکی سے آزاد کرا کر اپنے قبضہ میں لانا تھا تاکہ مشرق و مغرب کے اتصال کے یہ مراکز اور تیل کے اڈے ان کے ماتحت آجائیں۔ یورپ میں ناکامی کے بعد ترک بادشاہوں نے اپنی توجہ عرب ممالک کو اپنے قبضہ میں محفوظ رکھنے کی طرف مبذول کر دی تھی "سلطان عبد الحمید اپنی حکومت کی لرزتی ہوئی عمارت کو مستحکم کرنے کی فکر میں تھے۔ لیکن انجمن اتحاد و ترقی کے اثر کے ماتحت ترک ان کے خلاف ہو چکے تھے۔ اس لیے وہ غیر ترک مسلمانوں کی ہمدردی حاصل کرنے کی سوچنے لگے۔ اور پان اسلام ازم کی تحریک کو ہوا دی۔ ان کے مخالف انگریزوں نے اس کے جواب میں عرب ممالک میں قومی تحریک کے جراثیم پھیلانا شروع کر دیئے اور عرب جو عثمانی گورنروں کے ظلم سے آجز آچکے تھے۔ ان کے جال میں پھنس گئے۔ دوسری طرف نوجوان ترک برسر اقتدار آکر 'پان اسلام ازم' کے بجائے 'پان ترکی ازم' کے علمبردار بن گئے۔ جس کی بنیاد خالصاً قومیت پر تھی اور اسی کا رد عمل تھا کہ عرب بھی اپنے آپ کو ایک قوم محسوس کرنے لگے۔ اور اپنے قومی وقار کو برقرار رکھنے کے لیے ترکوں کے چنگل سے نکلنے کی سوچنے لگے۔ اس طرح عرب قومیت کا بیج بویا گیا۔ ۱۹۰۵ء میں عرب قومی کانگرس نے اعلان کیا:

"ترک صرف رواج اور مذہب کے چھوٹے چھوٹے مسئلوں سے عربوں میں پھوٹ ڈال کر ان کو دبائے ہوئے ہیں۔ لیکن عربوں نے اپنے قومی، تاریخی اور نسلی اتحاد کا احساس دوبارہ پا لیا ہے اور وہ اپنے آپ کو عثمانی کے گھن لگے ہوئے درخت سے الگ کرنا چاہتے ہیں اور ایک آزاد حکومت کی شکل میں ایک ہونا چاہتے ہیں۔ یہ نیا عرب اپنے قدرتی حدود تک پھیلا ہوا ہوگا۔۔۔۔ یہ ایک عرب سلطان کے ماتحت ایک حریت پسند شاہی حکومت ہوگی۔۔۔۔۔۔ اس کا حکمران تمام مسلمانوں کا خلیفہ ہوگا۔"[1]

جنگ عظیم اوّل کے بعد تمام عرب ممالک عثمانی حکومت سے آزاد ہو کر انگلستان یا فرانس کے قبضہ یا اقتدار میں چلے گئے۔ بہر حال اب وہ آہستہ آہستہ آزاد ہو چکے ہیں۔

نپولین کے عروج نے ایران کو بین الاقوامی اہمیت کا مالک بنا دیا تھا۔ وہ ایران کے راستہ ہندوستان پہنچنا چاہتا تھا۔ اس لیے انگریزوں نے وہاں اپنا اثر قائم کرنے کی کوشش کی۔ اور روس کی نگاہیں تو عرصہ سے شمالی ایران پر تھیں۔ فرانس تو جلد ہی میدان سے ہٹ گیا۔ بہر حال ایران کی اہمیت مسلّم ہو گئی۔ تیل کی دریافت نے اس خطۂ زمین کو اور زیادہ اہم بنا دیا۔ شاہ ناصر الدین نے اپنے اخراجات کو پورا کرنے کے لیے مغربی حکومتوں سے قرض لیا اور اس طرح انہیں اپنے قدم مضبوط کرنے کے مواقع بہم پہنچائے۔ ایک طرف ان اقوام کی لوٹ مار اور دوسری طرف باب ازم اور بہائی ازم اور اس کے بعد جمال الدین افغانی کی تحریک نے ایرانیوں میں قومیت کا جذبہ پیدا کیا۔ اور بیسویں صدی میں باقاعدہ تحریک شروع کر دی گئی۔ کیا یہ تعجب کی بات نہیں کہ مذہبی طبقہ نے بھی اس تحریک میں قوم کا ساتھ دیا۔ آخر ایرانی پارلیمنٹ قائم کی گئی۔ اب پارلیمنٹ اور شاہ محمد علی میں جنگ شروع ہوئی۔ شاہ کے ساتھ روس اور برطانیہ کی طاقتیں تھیں اور پارلیمنٹ کے ساتھ قوم۔ آخر محمد علی کو اپنے گیارہ سالہ لڑکے احمد شاہ کے لیے تخت خالی کرنا پڑا۔ لیکن روس اور برطانیہ نے پارلیمنٹ کو کچھ نہ کرنے دیا۔ جنگ کے زمانہ میں روس اور برطانیہ یہاں کے سفید و سیاہ کے مالک تھے۔ لیکن آخر کار انقلاب روس نے روس کو ایران سے کافی بے تعلق کر دیا۔ اور خود ایران میں قومی تحریک اس

---

(۱) ممالک اسلامیہ کی سیاست از عشرت حسین صدیقی ص۲۰

حد تک پہنچ چکی تھی کہ جنگ کے بعد برطانیہ کچھ نہ کر سکا۔ جنگ عظیم کے بعد اس قومی تحریک کے علمبردار پہلے سید ضیاء الدین تھے اور پھر رضا خاں بنے ۔ ملک جمہوریت کے لیے تیار نہ تھا۔ اس لیے مجلس نے ۱۹۲۵ء میں رضا شاہ کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ اور اس طرح کچھ حد تک ایران کو آزادی نصیب ہوئی۔ مصطفیٰ کمال کی طرح رضا شاہ نے اپنے ملک کو مغربی لائنوں پر ترقی دینے کی جدوجہد شروع کی اور کچھ حد تک انہیں اس میں کامیابی بھی ہوئی ۔

برصغیر ہند و پاکستان سولھویں صدی ہی میں مغربی اقوام سے روشناس ہو چکا تھا۔ اٹھارھویں صدی کے شروع تک شہنشاہانِ مغلیہ کی طاقت کے سامنے مغربی اقوام نے اپنے آپ کو صرف تجارت تک محدود رکھا۔ لیکن اس کے بعد ان میں سیاسی برتری حاصل کرنے کے لیے جدوجہد شروع ہوئی۔ اور آخر ایک صدی کے اندر اندر انگریزوں نے دوسری مغربی اقوام اور ہندوستانی طاقتوں کو کسی نہ کسی طرح شکست دے کر ہندوستان میں برتری حاصل کر لی۔ سلطان ٹیپو نے جان کی بازی لگا کر اس طاقت کو ختم کرنا چاہا۔ لیکن اپنوں کی ابن الوقتی نے اسے کامیاب نہ ہونے دیا۔ شاہ ولی اللہ نے نیم سیاسی نیم مذہبی تحریک شروع کی۔ سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل شہید نے سکھوں اور انگریزوں کے خلاف تلوار اٹھائی ۱۸۵۷ء میں پوری قوم نے انگریزوں کے خلاف جدوجہد کی۔ لیکن متعدد وجوہات کی بنا پر ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ ۱۸۵۷ء تک ہندوستان میں جو تحریکیں اٹھی تھیں وہ مغرب سے بالکل متاثر نہ تھیں۔ لیکن اس کے بعد کی تحریکیں بالواسطہ یا بلاواسطہ مغرب سے متاثر ہوئیں۔ سر سید کی تحریک مغربی اثرات کا نتیجہ تھی۔ سر سید کی تحریک کے ردِ عمل کے طور پر مذہبی قدامت پسندی نے اپنی جدوجہد میں تیزی اختیار کی۔ ان دونوں کا امتزاج ندوہ کی تحریک میں ہوا۔ شبلی کے زمانہ میں یہ تحریک آزاد خیالی کی راہ پر گامزن تھی۔ لیکن ان کی وفات کے بعد اس تحریک پر قدامت پسندی کا رنگ نسبتاً زیادہ چڑھ گیا۔ مذہبی تحریک جس کا مرکز دیوبند تھا مذہبی معاملات میں قدامت پسندی کے باوجود سیاسی طور پر قومیت اور وطنیت کے جذبات سے متاثر ہوئی۔ اور اس طرح مذہب میں قدامت پسندی اور سیاست میں انتہا پسندی اس کا مسلک بنا۔ یہ حالات تھے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں

قومیت کا جذبہ بیدار ہوا۔ لیکن بالکل نئی بنیادوں پر۔ وطن، نسل وغیرہ کی بجائے اس جذبہ کی بنیاد مذہب پر استوار تھی۔ اس جذبہ کی بنا پر پہلے خلافت کے لیے جدوجہد کی گئی۔ اور اس کے بعد مذہب اور تمدن کی بنا پر ایک آزاد وطن کا خواب دیکھا گیا۔ یہ خواب اگرچہ اقبال نے نہ دیکھا تھا لیکن عوام میں اس کے لیے لگن پیدا کرنے میں اقبال کے فکر کا زبردست حصہ تھا۔

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اس زمانے میں عالم اسلام میں صرف بیداری کے آثار ہی پیدا نہ ہو چکے تھے بلکہ کچھ ممالک باقاعدہ ترقی کی راہ پر گامزن تھے۔ سیاسی طور پر عام طور سے وہ جذبہ قومیت اور وطنیت سے متاثر تھے اور اس کا اثر اس قدر ہمہ گیر تھا کہ زندگی کے اکثر شعبوں میں مغرب کی تقلید کی جا رہی تھی۔ اس زمانہ میں جو اصلاحی تحریکیں اٹھیں وہ بھی مغرب سے متاثر تھیں۔ مذہبی تحریکوں پر بھی مغربی خیالات کا اثر تھا۔ اور اسلامی اصولوں کو مغربی معیار سے پرکھنے کی کوشش کی جا رہی تھی۔ اس کے برخلاف بعض مذہبی تحریکوں نے نئے تقاضوں سے بالکل بے خبر نہایت سخت اور بے لچک اصولوں کو اپنا لیا تھا اور اس طرح موجودہ زمانہ کے عام رجحانات سے انہیں کوئی واسطہ نہ تھا۔ سر سید احمد کی تحریک اگرچہ مغربی اثرات کا نتیجہ تھی لیکن اقبال کے الفاظ میں "سر سید احمد خاں کا اثر بہ حیثیت مجموعی ہندوستان ہی تک محدود رہا۔ غالباً یہ عصر جدید کے پہلے مسلمان تھے جنھوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھی تھی ۔ ۔ ۔ ۔ سر سید احمد خاں کی حقیقی عظمت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ اور اس کے لیے سرگرم عمل ہو گئے"[1]۔ لیکن سر سید اس اہم اور ضروری کام کو پوری طرح سر انجام نہ دے سکے۔ ان کے رفقاء کار نے اس کام کو جاری رکھا۔ لیکن اس اہم کام کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے ایک ایسے مفکر اعظم کی ضرورت تھی جو ایک طرف مذہب اسلام کے اصولوں سے پوری طرح واقف ہو۔ اور دوسری طرف

---

(۱) حرف اقبال ص ۱۶۱

مغربی افکار، موجودہ سائنس کی معلومات اور انکشافات اور زمانہ حاضر کے رجحانات کو پوری طرح سمجھتا ہو۔ اور پھر اسے اس ضرورت کا بھی احساس ہو۔ اقبال اسلامی اصولوں کی اس تدوین کو پوری طرح محسوس کرتے تھے۔ اس لیے انھوں نے مذہبی نظریات کو ایک نئے اور بہتر رنگ میں پیش کیا۔ اس انداز اور رنگ میں کہ وہ موجودہ زمانہ میں قابل قبول ہو سکیں۔

"عصر حاضر کا تقاضا یہ ہے کہ مذہبی حقائق کو سائنٹفک طریق پر پیش کیا جائے۔ اس لیے میں نے ان خطبات میں اسلامی مذہبی فلسفہ کو اس کی فلسفیانہ روایات اور علوم عصری کی روشنی میں از سر نو مدون کیا ہے۔ یہ دور اس کام کے لیے اس وجہ سے اور بھی موزوں ہے کہ طبیعیات (فزکس) کے بنیادی اصولوں پر جو تنقید ہونے لگی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مادیت کا خاتمہ ہو گیا ہے اور وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس میں مطابقت کے نئے نئے پہلو ہمارے سامنے آئیں گے۔"[۱]

ان کے الفاظ سے "اسلام جدید تفکر اور تجربے کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے اور کوئی ولی یا پیغمبر بھی اس کو قرون وسطیٰ کے تصوف کی تاریکی کی طرف واپس نہیں لے جا سکتا"[۲]

زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی وہ اس تدوین کی ضرورت کو محسوس کرتے تھے۔ "چونکہ ہمارے فقہا کو ایک عرصہ دراز سے عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں رہا اور وہ عہد جدید کی داعیات سے بالکل بیگانہ ہیں۔ لہٰذا اس امر کی ضرورت ہے کہ ہم اس میں (نظام سیاست) از سر نو قوت پیدا کرنے کے لیے اس کی ترکیب و تعمیر کی طرف متوجہ ہوں"[۳]۔ خلیل خالد پروفیسر قسطنطنیہ یونیورسٹی کو ادارۂ دینیات کے متعلق مشورہ دیتے ہوئے رقم طراز ہیں "ادارۂ دینیات کو چاہیئے کہ دینیات کی ایک پروفیسر شپ قائم کرے۔ جس پر کسی ایسے شخص کو متعین کیا جائے جس نے اسلامی دینیات اور جدید یورپین فکر و تصور کا مطالعہ کیا ہو تاکہ وہ مسلم دینیات کو افکار جدیدہ کا ہم دوش بنا سکے۔ قدیم اسلامی دینیات کے (جس کا ماخذ زیادہ تر یونانی حکمت و فکر تھا) تار و پود بکھر چکے ہیں۔ اب وقت آ چکا ہے کہ اس کی شیرازہ بندی کی جائے۔"[۴]

(۱) دیباچہ لیکچرز (۲) حرف اقبال ص ۱۵۹ (۳) حرف اقبال ص ۱۴۲ (۴) اقبال نامہ دوم ص ۱۷۱

تعلیم و تربیت

اس مقصد عظیم کے لیے عالم اسلام کو جس مفکر اعظم کی ضرورت تھی وہ ۲۲ر فروری ۱۸۷۳ء مطابق ۲۴ر ذی الحج ۱۲۸۹ھ[۱] بمقام سیالکوٹ پیدا ہوا۔ اقبال کے آبا و اجداد کشمیر کے سپرو گوت برہمن تھے، اور تقریباً ڈھائی سو سال پہلے مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے۔ اقبال نے بارہا اپنے اشعار میں اپنے برہمن زاد ہونے کا ذکر کیا ہے:

میں اصل کا خاص سومناتی — آبا میرے لاتی و مناتی
تو سید ہاشمی کی اولاد — میری کف خاک برہمن زاد

میر و مرزا بہ سیاست دل و دیں باختہ اند — جز برہمن پسرے محرم اسرار کجاست!

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی — برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

قدیم ہندوستان کے برہمن غور و فکر اور علم و عقل میں آپ اپنی مثال تھے۔ اور اقبال کو یہ اعلیٰ دماغی صفات ورثہ میں ملی تھیں۔ ان صفات میں اسلامی روایات نے اقبال میں وسیع النظری، اخوت، محبت اور مساوات کو سمو دیا تھا۔ اس خاندان کو کشمیر سے آئے ہوئے ایک عرصہ گزر چکا تھا۔ لیکن اقبال کی رگوں میں جنت نشان کشمیر کی رومانی فضا کا خون رواں تھا اور اس خون میں سیالکوٹ کی آب و ہوا نے جوش و خروش بھی پیدا کر دیا تھا۔ اگر انسان کی زندگی میں وراثت اور آبائی ماحول کا کچھ اثر ہو سکتا ہے تو اقبال ان کے اچھے اثرات کے پوری طرح مالک تھے۔ ان خصوصیات کو ان کے ماحول اور تعلیم و تربیت نے اور چمکا دیا۔ ان کے والد شیخ نور محمد ایک تاجر تھے لیکن بڑے نیک، خدا ترس، اور صوفی منش۔ پکے مسلمان تھے اور اسلام کے شیدائی۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ اقبال اپنی

(۱) انوار ص ۵

زندگی احکامات خداوندی کے مطابق بسر کریں۔ ایک مرتبہ انہوں نے اقبال کو نصیحت کی تھی کہ "بیٹا! جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم ہی پر اترا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے۔" ایک دفعہ اقبال نے غصہ میں کسی فقیر کو کچھ سخت سست کہا اور سزا بھی دی۔ ان کے والد کو جب اس واقعہ کا علم ہوا تو سخت افسوس ہوا۔ آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے اور اقبال کو وہ نصیحت کی جسے وہ تمام عمر فراموش نہ کر سکے۔ اس نصیحت کو اقبال نے نہایت ہی پُر درد اور پُر اثر انداز میں 'رموز بیخودی' میں " در معنیٰ این کہ فیض سیرتِ ملیہ از تادّبِ محمدیہ است" کے عنوان کے تحت رقم فرما دیا ہے۔

اولاد کی تربیت میں جس ہستی کا سب سے زیادہ ہاتھ ہوتا ہے وہ ماں ہے۔ اقبال کی والدہ بھی ایک دیندار اور نیک خصلت خاتون تھیں۔ انہوں نے اقبال کی تربیت کن اصولوں پر کی اور اقبال کو اس سے کیا حاصل ہوا۔ اس کا ذکر خود ڈاکٹر صاحب نے " والدہ مرحومہ کی یاد میں" کیا ہے:

خاکِ مرقد پر تری لیکر یہ فریاد آؤں گا
اب دعائے نیم شب میں کس کو میں یاد آؤں گا

تربیت سے میں تری انجم کا ہم قسمت ہوا
گھر مرے اجداد کا سرمایۂ عزت ہوا

دفترِ ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات
تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات

غرض اقبال کی تربیت نہایت اعلیٰ اخلاقی اور مذہبی اصولوں پر ہوئی۔ اقبال کی تمام زندگی میں یہ رنگ نہ صرف قائم رہا بلکہ غالب رہا۔ اور اس اعلیٰ تربیت نے اقبال کی پوری زندگی کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیا۔

اقبال کی ابتدائی تعلیم ایک مکتب سے شروع ہوئی۔ مکتب کے بعد وہ ایک پرائمری اسکول میں داخل ہوئے۔ پرائمری اور مڈل کے امتحانات میں وظیفہ حاصل کر کے انٹرنس میں پہنچے، اور وہاں بھی وظیفہ حاصل کیا۔ اسی زمانہ میں یہ مشن اسکول اسکاچ مشن کالج بن گیا۔ اور اقبال نے اپنی تعلیم یہیں جاری رکھی۔ اس اسکول اور کالج میں اقبال کو ایک ایسا استاد میسر آیا جس نے اقبال کی تعلیم و تربیت میں پوری دلچسپی کا اظہار کیا۔ یہ استاد مولانا میر حسن تھے جو بعد میں شمس العلماء بنے۔ صاحب موصوف نے ایک طرف اقبال کے دل کو اسلام کی

محبت سے لبریز کیا اور دوسری طرف اقبال کو علم و ادب کا دلدادہ بنایا۔ اقبال اپنے استاد کی خدمت میں ہدیۂ خراج پیش کرتے ہوئے "التجائے مسافر" میں فرماتے ہیں:

وہ شمع بارگہ خاندان مرتضوی
رہے گا مثل حرم جس کا آستاں مجھ کو

نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھ کو

دعا یہ ہے کہ خداوندِ آسمان و زمیں
کرے پھر اس کی زیارت سے شادماں مجھ کو

مشن کالج سیالکوٹ کے بعد اقبال گورنمنٹ کالج لاہور تشریف لائے۔ خوش قسمتی سے یہاں بھی انہیں ایک قابل اور مہربان استاد مل گیا۔ فلسفہ کے پروفیسر آرنلڈ جو بعد میں سر ہوئے ایم۔ اے۔ او کالج علیگڈھ سے گورنمنٹ کالج لاہور میں آ گئے تھے۔ مستشرقین میں ان کا رتبہ کافی بلند ہے۔ بی۔ اے اور ایم۔ اے میں ڈاکٹر اقبال کا مضمون فلسفہ تھا۔ آرنلڈ استاد اور اقبال شاگرد۔ پروفیسر آرنلڈ نے اقبال کے شوق کو اور بڑھایا۔ اقبال نے بی۔ اے اور ایم۔ اے ہر دو جماعتوں میں نمایاں کامیابی حاصل کر کے متعدد تمغات حاصل کئے۔ جس طرح مولانا میر حسن نے اقبال میں ادب اور شعر و شاعری کے شوق کو چمکایا۔ اسی طرح پروفیسر آرنلڈ نے ان میں فلسفہ کا صحیح ذوق پیدا کیا۔ ان کے جوہر ذاتی پر جلا کی اور ایک خاص مدرسۂ فکر کو اپنانے میں مدد کی۔ اقبال کو آرنلڈ سے جو محبت اور عقیدت تھی وہ "بانگ درا" کی نظم 'نالۂ فراق' اور 'فلسفۂ غم' کے انتساب سے ظاہر ہے۔

ایم۔ اے کے بعد اقبال نے کچھ عرصہ اورینٹل کالج لاہور اور پھر بعد میں گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا۔ لیکن آرنلڈ کی محبت اور علم کے شوق نے ۱۹۰۵ء میں انگلستان پہنچا دیا۔ ملک راج آنند کے الفاظ میں "خوش قسمتی سے انگلستان میں پہنچتے ہی ان کی ملاقات میک ٹیگرٹ جیسے فلسفی سے ہوئی جو ہیگل کا متبع تھا۔ اور اس زمانہ میں فلسفی کی حیثیت سے بے حد شہرت حاصل کر چکا تھا۔ پھر ادب فارسی کے مشہور مورخ اے۔ جی براؤن اور 'اسرار خودی' کے مترجم ڈاکٹر نکلسن سے ملاقات ہوئی۔ عنفوانِ زندگی میں ڈاکٹر صاحب کو فلسفہ اور ادب فارسی سے بے حد شغف تھا۔ لیکن جب ان کا رجحان وطنیت اور قومیت کی طرف ہوا اور وہ ان موضوعوں پر نظمیں لکھنے لگے تو یہ شوق دب کر

رہ گیا۔ اب یہ شوق پھر پیدا ہوا۔ اور ان لوگوں کے اثر و تربیت نے اسے پختہ کر دیا۔ میک ٹگارٹ کے لیکچروں سے انہوں نے فلسفیانہ خیالات کا سائنٹفک انداز سیکھا۔ ۔۔۔۔ براؤن اور نکلسن کی دوستی سے انہیں یہ فائدہ ہوا کہ انہوں نے گھر پر فارسی کا جو علم حاصل کیا تھا اس میں پختگی پیدا ہو گئی"(۱)۔

ڈاکٹر اقبال نے تین سال تک یورپ میں قیام فرمایا۔ اور وہاں سے متعدد ڈگریاں لے کر ۱۹۰۸ء میں ہندوستان واپس تشریف لائے۔ ان ڈگریوں میں بیرسٹری، کیمبرج یونیورسٹی سے فلسفہ اخلاق کی اعلیٰ ڈگری اور میونخ یونیورسٹی جرمنی سے ایرانی الٰہیات پر پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ آپ چھ ماہ تک لندن یونیورسٹی میں پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے عربی کے پروفیسر بھی رہے۔ یورپ کے قیام نے اقبال کو ذہنی طور پر بہت فائدہ پہنچایا۔ انہوں نے وہاں وطنیت اور قومیت کی تباہ کاریاں دیکھیں۔ جنہوں نے یورپ کو بربادی کی اس راہ پر ڈال دیا تھا جہاں سے واپس ہونا آسان نہیں۔ لاہور کے زمانہ قیام میں اقبال وطنیت اور قومیت کے زبردست شیدائی تھے۔ "بانگِ درا" کے حصۂ اول کی اکثر نظمیں اس کی شاہد ہیں۔ لیکن یورپ میں انہیں ان نظریات کی تباہ کاریوں کا بلا واسطہ مشاہدہ کرنے کا موقع ملا۔ تو انہوں نے ان نظریات پر غور و خوض کیا اور آخر کار اس محدود نظریہ قومیت کو چھوڑ کر عالمگیر اخوت کے اس نظریہ کو اپنایا جس کی تعلیم اسلام نے دی ہے۔ لیکن اقبال اہلِ یورپ کی زندگی کے عملی پہلو سے کافی متاثر ہوئے۔ عمل عمل، ہر وقت عمل۔ جد و جہد۔ جیسے وہ آرام کرنا جانتے ہی نہیں۔ انہیں اس مختصر زندگی میں آرام کرنے کی فرصت ہی نہیں۔ مگر ان کی جد و جہد صرف مادی زندگی کی مادی ضروریات کی تکمیل تک محدود ہے۔ اقبال کے خیال میں جد و جہد کو صرف مادی ضروریات تک محدود کر لینا مناسب نہ تھا۔ وہ روحانی ترقی اور اس کے لیے جد و جہد کو لازمی اور ضروری

---

(۱) نیرنگ خیال اکتوبر ۱۹۳۲ء

سمجھتے تھے۔ بہرحال عمل کسی صورت سے بھی ہو ان کی نگاہ میں مستحسن تھا۔ ہندوستان واپس تشریف لا کر اقبال نے ڈیڑھ سال تک گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کیا اور اس کے ساتھ ساتھ بیرسٹری بھی کرتے رہے۔ لیکن اس کے بعد پروفیسری سے مستعفی ہو کر ذریعۂ معاش کے لیے صرف بیرسٹری کو منتخب فرمایا۔ لیکن چونکہ آپ کی اصل توجہ علمی، ادبی اور بعد میں قومی معاملات کی طرف مبذول رہتی تھی۔ اس لیے آپ کو اس پیشہ میں کوئی نمایاں کامیابی نہ ہوئی۔

اگرچہ اقبال وطنیت اور قومیت کے نظریات کو یورپ کے زمانۂ قیام ہی میں غلط سمجھنے لگے تھے لیکن بعد کے واقعات نے تو انہیں ان نظریات سے متنفر سا کر دیا تھا جنگِ بلقان۔ جنگِ عظیم اول اور جنگِ عظیم دوم کے بعد فاتح اقوام کا مفتوح اقوام اور ان کے علاوہ ایشیا اور افریقہ کے مختلف ممالک سے برتاؤ نے اقبال کے دل و دماغ پر زبردست اثر کیا۔ ممالک اسلامیہ کی تباہ حالی ان کے سامنے تھی۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ یہ سادہ لوح مسلمان مذہبی طور پر تو پہلے ہی سے تقلید اور تصوف کے ذہنی امراض میں مبتلا تھے۔ اب سیاسی طور پر وطنیت اور قومیت کے پھندوں میں گرفتار ہو گئے۔ مغربی خیالات سے متاثر نوجوان ملا کے مذہب سے بیزار تھے اور چونکہ ملائیت اور اسلام کو ایک ہی چیز سمجھ لیا گیا تھا اس لیے ان کی بیزاری صرف ملائیت ہی تک محدود نہ تھی بلکہ اس نے اپنی لپیٹ میں اسلام کے اعلیٰ اصولوں کو بھی لے لیا تھا۔ انیسویں صدی میں مادی اور طبیعاتی علوم کی ترقی نے مذہب کے خلاف ایک عام رویّہ پیدا کر دیا تھا۔ مذہبی رہنماؤں نے مذہب کو صرف ان جامد اصولوں تک محدود کر رکھا تھا جو زمانۂ انحطاط کی پیداوار تھے۔ اور یہ رہنما ان اصولوں میں کسی قسم کی بھی تبدیلی کو روا نہ رکھتے تھے۔ اقبال نے ان جامد اصولوں، تقلید، تصوف، تقدیر کے خلاف آواز اٹھائی اور مذہب کو موجودہ علوم کی روشنی میں پیش کیا اور تمام نوعِ انسان کو انسانیت کا پیغام دیا۔ یہ پیغام کسی ایک فرقہ، مذہب، قوم یا ملک کے لیے نہیں تھا بلکہ تمام انسانوں کے لیے۔ اگرچہ ان کا بلا واسطہ خطاب مسلمانوں سے تھا کیونکہ وہ اسلام کو معیارِ انسانیت سمجھتے تھے۔

اقبال ایک مفکر

اقبال پہلے ایک مفکر اور فلسفی تھے یا ایک شاعر۔ یہ ایک ایسا سوال ہے کہ اگرچہ اقبال نے اس کے متعلق خود بارہا اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے لیکن اس پر بجا طور سے دو رائیں ہو سکتی ہیں اور ہیں۔ مولانا عبدالسلام ندوی کو شکایت ہے کہ " ڈاکٹر صاحب پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں ان کی شاعرانہ حیثیت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اور انھوں نے جن حقائق و مسائل کے متعلق اپنے خیالات ظاہر کئے ہیں ان کی توضیح کے لیے جو مثالیں ان کے کلام سے پیش کی گئی ہیں، ان میں شاعری بہت کم پائی جاتی ہے۔"[۱] ایک اور مقام پر رقم طراز ہیں " ڈاکٹر صاحب کی اصل حیثیت صرف شاعر کی ہے فلسفی کی نہیں لیکن افسوس اور افسوس کے ساتھ تعجب ہے کہ لوگوں نے ان کی شاعرانہ حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے اور ان کو دنیا کے سامنے صرف ایک فلسفی، ایک مجدد اور ایک سیاستدان کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔"[۲] " قاضی عبدالحمید صاحب فرماتے ہیں " اقبال ایک شاعر تھا اور شاعری اس کے لیے جزو پیغمبری تھی اور اس نے جو کچھ حاصل کیا تھا وہ سرچشمۂ حقیقت سے بلا واسطہ تعلق کا نتیجہ تھا۔ وہ صرف عقل کا ممنون احسان نہ تھا بلکہ اپنی تمام وجدانی کیفیت کا اس بنا پر اس کے خیالات کو ہم محدود معنی میں فلسفہ نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ وہ ایک مکمل تصورِ کائنات تھا۔ جس کو شاعری کا رنگ و روپ دے کر اقبال نے دنیا کے سامنے پیش کیا۔ ہر بڑے شاعر کے لیے ایک تصورِ کائنات کا ہونا لازمی امر ہے۔ اسی طرح اقبال کا بھی ایک تصور کائنات تھا۔ جو لوگ اقبال کے کلام اور زندگی کو بحیثیت ایک شاعر کے سمجھنے کی کوشش کریں گے وہ اسے صحیح سمجھیں گے۔ لیکن جو لوگ اسے بحیثیت ایک فلسفی یا سیاستدان کے سمجھنے کی کوشش کریں گے ان کے لیے اقبال کا کلام اور اس سے زیادہ اس کی زندگی ایک عقدۂ لاینحل ہو کر رہ جائے گی۔ اقبال از اول تا آخر ایک شاعر تھا۔"[۳] اسی طرح مجنوں

---

(۱) ندوی دیباچہ ص ۳۰۲ (۲) ندوی ص ۱۸۵ (۳) رسالہ اردو اقبال نمبر طبع جدید، ص ۲۰۵۔

گورکھپوری لکھتے ہیں " اقبال کے فلسفیانہ میلانات اور ان کے پیغام میں ہم کچھ اس طرح محو ہو جاتے ہیں کہ ان کی ایک حیثیت کو جو سب سے زیادہ مستقل اور ممتاز ہے بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ہم بھول جاتے ہیں کہ اقبال کی پہلی اور آخری حیثیت شاعر کی ہے"[۱]۔

لیکن اقبال کو پہلے شاعر یا صرف شاعر مان لینا ایک طرفہ رائے ہے۔ خود ڈاکٹر اقبال اس کے متعلق فرماتے ہیں " شاعری میں لٹریچر بحیثیت لٹریچر کے کبھی میرا مطمح نظر نہیں رہا کہ فن کی باریکیوں کی طرف توجہ کرنے کے لیے وقت نہیں۔ مقصود صرف یہ ہے کہ خیالات میں انقلاب پیدا ہو اور بس۔ اس بات کو مدِ نظر رکھ کر جن خیالات کو مفید سمجھتا ہوں ان کو ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہوں"[۲]۔

مولانا سید سلیمان ندوی ہی کو ایک اور خط میں تحریر فرماتے ہیں،

" فنِ شاعری سے مجھے کوئی دلچسپی نہیں۔ ہاں بعض مقاصد خاص عزیز رکھتا ہوں۔ جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے ورنہ

نہ بینی خیر ازاں مرد فرودست ۔۔۔ کہ برمن تہمت شعر و سخن بست"[۳]

بلکہ انھوں نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ " حقیقت میں میں نے جو کچھ لکھا ہے اس کی نسبت دنیائے شاعری سے کچھ بھی نہیں اور نہ کبھی میں نے SERIOUSLY اس طرف توجہ کی ہے"۔

" یہ ہندی فارسی ہے۔ ایک ایرانی کو کیا پسند آئے گی۔ میرے زیرِ نظر حقائق اخلاقی و ملی ہیں، زبان میرے لیے ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ بلکہ فنِ شعر سے بھی میں بحیثیت فن کے نابلد ہوں"[۴]۔

غرض اقبال نے اپنے خطوط میں اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ ان کا اصل مقصد شاعری نہیں۔ وہ تو یہ بھی نہ چاہتے تھے کہ ان کا شمار اس زمانہ کے شعرا میں ہو۔ " میرا ادبی

---

(۱) بحوالہ ندوی ص ۱۸۵ (۲) اقبال نامہ حصہ اول ص ۱۰۲ (۳) اقبال نامہ اول ص ۱۹۵

(۴) اقبال نامہ حصہ اول ص ۱۲۰

نصب العین نقاد کے ادبی نصب العین سے مختلف ہے۔ میرے کلام میں فطرت ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور میری ہرگز یہ خواہش نہیں کہ اس زمانے کے شعرا میں میرا شمار ہو۔[1] آپ کو معلوم ہے کہ میں اپنے آپ کو شاعر تصور نہیں کرتا اور نہ کبھی بحیثیت فن کے میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے۔ پھر میرا کیا حق ہے کہ صفِ شعرا میں بیٹھوں"[2]۔ اقبال نے بارہا اپنے اشعار میں بھی اس چیز کو واضح کیا ہے :

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی	کہ بانگِ صورِ سرافیل دل نواز نہیں
حدیثِ بادہ و مینا و جام آتی نہیں مجھ کو	نہ کر خارا شگافوں سے تقاضا شیشہ بازی کا
مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ	کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ
نہ شیخ شہر نہ شاعر نہ خرقہ پوش اقبال	فقیر راہ نشین است و دل غنی دارد
شاعری زیں مثنوی مقصود نیست	بت پرستی، بت گری مقصود نیست
حسنِ اندازِ بیاں از من مجو	خوانسار و اصفہاں از من مجو

بہادر یار جنگ کہتے ہیں "بعض اوقات ایک سوال اٹھایا جاتا ہے کہ اقبال سب سے پہلے شاعر تھے یا فلسفی۔ ایک انسان کا فلسفہ بہ حیثیت انسان کے اس کی حقیقت کو بے نقاب کرتا ہے۔ شاعری صرف ایک ادائے بیان ہے۔ ایک مفکر کی حیثیت سے فلسفیانہ موضوع پر اقبال کے نظریات ان کی عمر کی ترقی کے ساتھ ساتھ رواں رہے ..... ان کی شاعری ان

(۱) اقبال نامہ دوم ص ۲۵۴ (۲) اقبال نامہ دوم ص ۴۹۸

کے خیالات کی صرف زبان ہے۔ ہمیشہ آدمی پہلے آتا ہے اس کے بعد اس کی زبان آتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے وہ شاعر سے زیادہ فلسفی تھے"[1]۔

سر فیروز خان نون (راس) کے خیال میں "انہوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں سے کام لیا۔ لیکن انہوں نے محسوس کیا کہ عوام تک پہنچنے کے لیے انہیں کلاسیکل فارسی شاعری مع اس کی تمام روایات اور تشبیہات کے معیار پر پورا اترنا چاہیے۔ میں اکثر یہ سوچتا تھا کہ اپنے خیالات کو ظاہر کرنے کا یہ طریقہ مناسب ہے جو انہوں نے اپنے لیے منتخب کیا ہے کیونکہ اعلیٰ فارسی شاعری بذاتِ خود ایک مقصد بن جاتی ہے اور قاری کو عملی طور پر متاثر نہیں کرتی۔ بہرحال ۱۹۳۲ء میں انہوں نے اپنے خطبات شائع کر لیے جن میں انہوں نے اسلام کو مرکز بنا کر ایک بہتر نظامِ عالم قائم کرنے کے لیے اپنے نظریات اور مقاصد پیش کیے۔ اور وہ غالباً ان خطبات ہی کی بنا پر زیادہ بہتر طریقے سے یاد رکھے جائیں گے"[2]۔

پروفیسر ایم۔ ایم شریف اقبال کی ان دونوں حیثیتوں میں توازن قائم رکھتے ہوئے فرماتے ہیں "ان میں فلسفہ اور شاعری کا ایک ایسا حسین امتزاج تھا جو ان سے پہلے کسی بھی بڑے مفکر یہاں تک کہ دانتے میں بھی نہیں ملتا۔ ان کی شاعری اور ان کا فلسفہ دونوں عظیم ہیں۔ غالباً ان کی شاعری کی عظمت ان کے فلسفہ اور ان کے فلسفہ کی عظمت ان کی شاعری میں پوشیدہ ہے۔ ان کے ذہنی ارتقا میں دونوں کا برابر حصہ ہے اور کوئی بھی کسی سے پیچھے نہیں۔ ان کی تمام زندگی میں ان دونوں میں نہ صرف توازن قائم رہا بلکہ ان کی زندگی ان کا بہترین امتزاج ہے"[3]۔

اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ "اقبال کی شاعرانہ شخصیت میں ...... ایسی عظمت، رفعت، گہرائی، ایسا متحرک جمال، ایسا حسین جلال ہے کہ ناممکن ہے کوئی ان کا اور پھر دنیا بھر کے ادب کا نیک نیتی سے مطالعہ کرے اور پھر اقبال کو دنیا کے شاعروں کی اوّل ترین صف میں شمار نہ کرے۔ وہ صف جس میں صدیوں کے بعد کسی شاعر کو جگہ ملتی ہے۔ اور وہ صف جس میں ہومر، شیکسپیئر، دانتے، کالیداس اور گوئٹے شامل ہیں"[4]۔

(۱) مجموعہ آدمی ص ۲۱۴ (۲) رسالہ اردو اقبال نمبر جدید ص ... (۳) IQBAL AS A THINKER P. 104 (۴) عزیز احمد ص ۹۳-۹۴

لیکن اگر ہم اقبال شاعر اور اقبال فلسفی کا مقابلہ کریں تو اقبال شاعر کو شاعروں کی اوّل ترین صف میں شمار کرنے کے باوجود اقبال فلسفی کو اقبال شاعر سے بلند تر درجہ دینا پڑتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال بحیثیت شاعر کے بلند ترین مقام پر نہیں۔ وہ شاعروں کی صفِ اوّل میں ہیں لیکن فلسفہ میں ان کا مقام اس سے بھی بلند ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال ایک زبردست شاعر ہونے کے باوجود صرف شاعر نہ تھے۔ بلکہ برنگِ اعجاز شاعرانہ ایک پیغامبر۔ ایک مفکر اور ایک کلیم بھی تھے ان کی شاعرانہ عظمت سے انکار ممکن نہیں لیکن شاعری ان کا اصل مقصد نہ تھا بلکہ کسی اعلیٰ تر مقصد کو حاصل کرنے کا صرف ایک ذریعہ۔ انھوں نے بعض خاص مقاصد کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات اور روایات کی رو سے نظم کا طریقہ اختیار کیا۔ وہ یہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ایک شعر دل و دماغ پر جس طرح اثر انداز ہوتا ہے، نثر کا ایک جملہ اس سے محروم ہے۔ ابن تیمیہ نے مسئلۂ وحدت الوجود کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ گو "ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا ہے مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشک شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی"[1]۔ اور اسی بنا پر میں نے اس دقیق مسئلے کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تخیل کے رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے۔ "تاکہ اس کی حقیقت کو سمجھنے اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو"[2]۔

نہ صرف یہ دقیق مسئلہ بلکہ اقبال نے اپنے اکثر خیالات نظم ہی میں پیش کئے ہیں۔ تاثر پذیری تو یقیناً نظم کا حصہ ہے لیکن وضاحت نثر کا۔ فلسفہ کا طالب علم جس قدر غالباً ان کے لیکچرز، تقریریں، بیانات خطوط سے مستفید ہو سکتا ہے شاید اس قدر ان کی نظموں سے نہیں۔ شاعری کو اظہارِ بیان بنانے کا یہ فائدہ تو ضرور ہوا کہ اقبال کے بعض خیالات بہت جلد مقبول ہو گئے لیکن چند اور نقصانات کے علاوہ ایک زبردست نقصان یہ بھی ہوا کہ ہم ان کے تمام خیالات سے فائدہ نہ اٹھا سکے۔ ان کے اکثر نظریات اور خیالات ان کے مختلف اشعار میں منتشر ہیں۔ زندگی کے بعض پہلوؤں کے متعلق اقبال کے نظریات میں ہم اس طرح کھوئے گئے کہ کبھی یہ خیال بھی نہیں کرتے کہ اقبال نے دوسرے علمی اور عملی مسائل پر بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور خامی یہ

---

(۱) و (۲) دیباچہ اسرارِ خودی، اشاعت اول

پیدا ہو گئی کہ اقبال کے بعض خیالات پر جداگانہ بہت بہت کام ہوا لیکن انہیں ایک لڑی میں پرونے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی گئی۔ اقبال کے نظریۂ خودی پر غالباً سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن ان کے عام نظریۂ اخلاق میں ان کے نظریۂ خودی کی جو جگہ ہے اسے اس رنگ میں مرتب اور منظم نہیں کیا گیا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔ اس موجودہ کتاب کا مقصد ان کے نظریۂ اخلاق کا اجمالی جائزہ اور خودی کی حیثیت کا تعین ہے۔

کسی مفکر کے افکار اور نظریات کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کے ایک ایک نظریہ پر جداگانہ حیثیت سے نظر ڈالنے کے علاوہ اس کے تمام نظریات اور افکار کا بحیثیت مجموعی بھی مطالعہ کریں۔ ایک نظریہ کو دوسرے نظریات کی روشنی میں سمجھیں اور ان تمام خیالات اور افکار کو ایک منظم اور مربوط شکل دینے کی کوشش کریں۔ بصورتِ دیگر ان نظریات میں ہمیں کہیں ابہام نظر آئے گا اور کہیں تضاد۔ یہ بالکل دوسری بات ہے کہ کسی شخص کو اس کے پورے نظامِ فکر سے اختلاف ہو۔ بہر حال منطقی طور پر یہ ناممکن ہے کہ ایک منظم اور مربوط نظامِ فکر کے صرف کچھ اجزا قابلِ قبول ہوں اور دوسرے شرفِ قبول یابی سے محروم۔ ایک مربوط نظامِ فکر ایک ایسی عمارت ہے کہ اس کی کسی ایک اینٹ کو بھی اس کی جگہ سے نہیں ہٹایا جا سکتا۔ ہٹانا تو درکنار جنبش بھی نہیں دی جا سکتی۔ اور اگر ایسا کرنے کی ناکام کوشش کی جائے تو وہ تمام عمارت ملبہ کا ایک ڈھیر بن کر رہ جاتی ہے۔

اقبال نے زندگی کے علمی اور عملی اکثر پہلوؤں پر ایک خاص نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کا ایک خاص مقصد ہے۔ ایک خاص زاویۂ نگاہ ہے۔ وہ ایک خاص مدرسۂ فکر کے حامی اور پیرو ہیں۔ ان کے تمام خیالات اور نظریات اس خاص زاویہ کے مطابق ہیں۔ انھوں نے مابعد الطبیعاتی مذہبی، سیاسی، علمی، اخلاقی، تمدنی، تعلیمی، فنی، معاشی۔ غرض اکثر مسائل پر اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔ عملی طور پر سمجھنے کے لیے ہم ان تمام نظریات کا الگ الگ مطالعہ کر سکتے ہیں، اور کرنا چاہیئے۔ لیکن اس کے باوجود اس بنیادی چیز کو فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ یہ ایک تسبیح کے مختلف دانے ہیں اور ایک دوسرے سے متعلق۔ اگر ہم اقبال کو حقیقتاً سمجھنا چاہتے ہیں تو ان تمام نظریات کا ایک دوسرے کی روشنی میں مطالعہ کرنا چاہیئے۔ اور صرف اس

وقت ہم اس کے مکمل نظامِ فکر کو سمجھ سکتے ہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کے بنیادی نقطۂ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے مختلف نظریات کا مطالعہ کیا جائے۔ اسی مقصد کے پیشِ نظر آئندہ صفحات میں ان کا نظامِ اخلاق پیش کیا جا رہا ہے تاکہ ہم دیکھ سکیں کہ اقبال کے نظامِ فکر میں اخلاق کو کیا جگہ حاصل ہے۔ کیا وہ کسی خاص مدرسۂ فکر کے پیرو ہیں اور اگر ہیں تو کیا انہوں نے کسی دوسرے یا دوسروں کے خیالات کو اپنے الفاظ میں پیش کر دیا ہے یا ایک خاص مدرسۂ فکر کے حامی ہونے کے باوجود انہوں نے اس نظریہ کو بہتر الفاظ میں، اور وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ کیا اس میں کچھ ترمیم و تنسیخ کی ہے اور دوسرے مفکرین سے متاثر ہونے کے باوجود ان کا نظریہ دوسروں سے کچھ مختلف ہے۔ اور اگر مختلف ہے تو کیا بہتر ہے یا اس کے برخلاف۔ علاوہ ازیں اقبال کے نظریۂ اخلاق کے مطالعہ سے شاید اقبال کے نظامِ فکر کو بحیثیت مجموعی سمجھنے میں کچھ مدد ملے۔

اقبال نے انسان کو ایک خاص زندگی کا پیغام دیا ہے۔ ان سے بہتر اس چیز کو اور کون جان سکتا تھا کہ انسانی زندگی میں انفرادی اور اجتماعی طور پر اخلاق کو جو جگہ حاصل ہے وہ ایک ایسی جگہ ہے کہ اس سے بہتر جگہ کسی اور چیز کے حصے میں آ ہی نہیں سکتی۔ ہر قوم، ہر مذہب میں ہر زمانہ میں اخلاق پر زور دیا گیا ہے۔ روحانی، دماغی، مادی غرض کسی قسم کی ترقی بھی بغیر اعلیٰ اخلاق کے ممکن نہیں۔ ترقی کی عمارت جن بنیادوں پر استوار ہے ان میں ایک اخلاق ہے۔ ترقی کے دوسرے عناصر اور اخلاق میں عمل اور ردِ عمل کا تعلق ہے۔ دوسرے عناصر اخلاق کو آگے بڑھاتے ہیں اور اخلاق دوسرے عناصر کو، اور اس طرح انسانیت شاہراہِ ترقی پر گامزن رہتی ہے۔ اخلاق کی اہمیت کے پیشِ نظر اقبال نے اپنی مختلف تحریروں اور اشعار میں اس پر بہت کافی زور دیا ہے۔ اگر ہم اس خطبہ صدارت کا مطالعہ کریں جو اقبال نے آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس ۱۹۳۰ء میں پیش کیا تھا تو صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال کی نگاہ میں اخلاق کی کس قدر اہمیت تھی:

"یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ بحیثیت ایک اخلاقی نصب العین اور نظامِ سیاست کے (اس آخری لفظ سے میرا مطلب ایک ایسی جماعت ہے جس کا نظم و انضباط

کسی نظامِ قانون کے ماتحت عمل میں آتا ہو۔ اور جس کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح سرگرمِ کار ہو) اسلام ہی وہ سب سے بڑا جزو ترکیبی تھا جس سے مسلمانانِ ہند کی تاریخِ حیات متاثر ہوئی۔ اسلام ہی کی بدولت مسلمانوں کے سینے ان جذبات و عواطف سے معمور ہوئے جن پر جماعتوں کی زندگی کا دارومدار ہے اور جن سے متفرق و منتشر افراد بتدریج متحد ہو کر ایک متمیز و معین قوم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ان کے اندر ایک مخصوص اخلاقی شعور پیدا ہو جاتا ہے۔ . . . کیونکہ اسلامی تمدن کے اندر ایک مخصوص اخلاقی روح کارفرما ہے۔"[1]

لوتھر کی تحریک نے جس طرح حضرت عیسیٰ کے عالمگیر نظامِ اخلاق کو نقصان پہنچایا اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"خود لوتھر کو بھی اس امر کا احساس نہ تھا کہ جن مخصوص حالات کے ماتحت اس کی تحریک کا آغاز ہوا ہے اس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوگا کہ مسیح (علیہ السلام) کے عالمگیر نظامِ اخلاق کی بجائے مغرب میں ہر طرف بے شمار اخلاقی نظام پیدا ہو جائیں گے جو خاص خاص قوموں سے متعلق ہوں گے۔ لہٰذا ان کا حلقۂ اثر بالکل محدود رہ جائے گا۔ . . . . . اس نے (لوتھر کی تحریک) مسیحی دنیا کی وحدت کو توڑ کر اسے ایک غیر مربوط اور منتشر کثرت میں تقسیم کر دیا جس سے اہلِ مغرب کی نگاہیں اس عالمگیر مطمحِ نظر سے ہٹ کر جو تمام نوعِ انسانی سے متعلق تھا، اقوام و ملل کی تنگ حدود میں الجھ گئیں۔"[2]

"مسیح (علیہ السلام) کا عالمگیر نظامِ اخلاق نیست و نابود ہو چکا ہے اور اس کی جگہ اخلاقیات و سیاسیات کے قومی نظامات نے لے لی ہے۔ اس سے اہلِ مغرب بجا طور پر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ مذہب کا معاملہ ہر فرد کی اپنی ذات تک محدود ہے اسے دنیوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔"[3]

اقبال کے نزدیک اخلاق کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ وہ اخلاقی اقدار کو زندگی کے

---

(۱) حرف اقبال ص ۱۸ (۲) حرف اقبال ص ۱۹ (۳) حرف اقبال ص ۲۰

دوسرے شعبوں کی اقدار سے علیحدہ نہیں کرتے۔ وہ زندگی کو ایک وحدت مانتے ہیں جسے دنیا اور دین کے مختلف خانوں میں منقسم نہیں کیا جاسکتا۔ ان سے بھی زیادہ محدود شعبوں میں زندگی کو تقسیم کرنے کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سرمایہ دارانہ ذہنیت کی دنیا سے انہیں سب سے بڑی شکایت یہ ہے کہ "اس میں اخلاقی اقدار اقتصادی مسائل سے الگ کی جاچکی ہیں۔"⁽¹⁾ اقبال انسان میں ایک خاص اخلاقی شعور پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ یہ اخلاقی شعور صرف انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی بھی ہے۔ اس اخلاقی شعور کو پیدا کرنا کوئی آسان بات نہیں۔ اس کے لیے انسان کو اپنی تمام زندگی نئی بنیادوں پر استوار کرنی پڑے گی۔

"اگر صحیح الدماغ انسانوں کا زبردست اجتماع موجود ہے اور ان کے دلوں میں جذبات کی گرمی ہے، تو ان ہی کے اندر وہ اخلاقی شعور پیدا ہوجائے گا جسے ہم لفظ "قوم" سے تعبیر کرتے ہیں .... یہ ایک نہایت ہی طویل اور صبر آزما عمل ہے، اس لیے کہ اس کا مطلب انسان کی زندگی کو عملاً ایک نئے سانچے میں ڈھالنا ہے اور اس کے جذبات و احساسات کی دنیا کو یکسر پلٹ دینا ہے۔"⁽¹⁾ اقبال کے خیال میں اس قسم کا شعور صرف اسلام ہی کے ذریعہ پیدا کیا جاسکتا ہے کیونکہ

"اسلام محض انسان کی انفرادی، اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عام بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔"⁽²⁾

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال نے انسانی زندگی میں اخلاق کی اہمیت واضح کی۔ اس میں اخلاقی شعور پیدا کرنے کی کوشش کی اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اپنا نظریہ پیش کیا۔ نہ صرف اجمالاً بلکہ تفصیلاً۔ دوسرے نظریات کی طرح اقبال نے اپنا نظریۂ اخلاق بھی اسلام سے لیا۔ اور موجودہ زمانہ کے حالات کو سمجھ کر عصر حاضر کے مفکرین کے خیالات سے مستفید ہوکر اسے ایک نئے طریقے سے باقاعدہ علمی اور فلسفیانہ طور پر پیش کیا۔

---

(۱) حرف اقبال ص ۴۹ (۲) حرف اقبال ص ۱۵۲

باب دوم

ام الفضائل ــــــ خودی

لفظ اخلاق خلق کی جمع ہے اور خلق کے معنی ہیں عادت، خصلت، سیرت۔ علم الاخلاق وہ علم ہے جس میں کردار انسانی اور اس کی عادات و خصائل سے بحث کی جاتی ہے۔ اس علم کا اصل موضوع سیرت انسانی ہے جس میں ان اصولوں کو زیر بحث لایا جاتا ہے جن پر انسان کو عمل پیرا ہونا چاہیئے۔ اور اس معیار کو تلاش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جو ان اصولوں کو "صائب و غیر صائب" اور ان صفات کو "خیر و شر" بنانے کی ذمہ دار ہے۔ 'صائب' صوب سے مشتق ہے جس کے معنی مستقیم، صحیح، مطابق اصول ہیں۔ ہم کسی چیز کو صحیح اور ٹھیک اس وقت کہتے ہیں جب وہ کسی اصول اور قانون کے مطابق ہو۔ لفظ 'صائب' جس چیز پر زور دیتا ہے وہ اصول اور قانون کی پیروی اور ان کی مطابقت ہے۔ لیکن کسی قانون کی پیروی عموماً کسی خاص مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کی جاتی ہے اور یہ مفہوم دوسرے لفظ "خیر" سے واضح ہوجاتا ہے۔ خیر کے معنی ہیں اچھائی، بھلائی اور نیکی۔ ہم کسی کردار کو اس وقت خیر کہتے ہیں جب وہ ہمیں اس مقصد تک جو ہمارے پیش نظر ہے لے جائے یا اس کے حاصل کرنے میں ہماری مدد کرے۔ لیکن علم الاخلاق میں لفظ 'خیر' صرف ذرائع کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ مقصد کے لیے بھی۔ یعنی وہ کونسا مقصد اعلیٰ ہے جس کا حاصل کرنا ہماری زندگی کا منتہائے نظر ہونا چاہیئے۔ اس خیر کل اور مقصد اعلیٰ کو ہم ام الفضائل بھی کہتے ہیں۔

صائب اور خیر کے اس تنازعے نے اخلاقی مفکرین کو دو جماعتوں میں تقسیم کردیا ہے۔

اول وہ جو صائب پر زور دیتے ہیں اور قانونی کہلاتے ہیں اور دوسرے جو خیر کے متلاشی ہیں اور غائتی کے نام سے مشہور ہیں۔ قانونی اور غائتی مدارس فکر بھی مختلف قوانین اور مختلف مقاصد کی بنا پر بہت سی جماعتوں میں منقسم ہو گئے ہیں۔ یہاں ان تمام مدارس فکر پر ایک اجمالی نگاہ ڈالنا بھی ممکن نہیں۔ بہر حال موضوع زیر بحث کو پوری طرح سمجھنے کے لیے بعض اہم مدارس فکر کا ذکر ضروری ہے۔

لفظ 'قانون' اپنے مفہوم میں زیادہ واضح نہیں۔ یہ لفظ قانونِ قدرت کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور اخلاقی اور سیاسی قوانین کے مفہوم میں بھی۔ یہاں ہمیں اس لفظ کے صرف اخلاقی مفہوم سے بحث ہے۔ وہ کونسا قانون اور کس کا قانون ہے جسے قانونِ اخلاق کہا جا سکتا ہے۔ اس مسئلہ پر قانونی مفکرین مختلف گروہوں میں منقسم ہیں۔ بعض مفکرین خارجی قوانین پر زور دیتے ہیں اور بعض داخلی پر۔ جہاں تک قانونِ اخلاق کی ابتدا کا تعلق ہے اس کی ابتدائی شکل قبیلہ کے سردار کے احکامات کی تھی۔ قبیلے کے سردار کا حکم نہ صرف سیاسی قانون کی حیثیت رکھتا تھا بلکہ اخلاقی قانون کی بھی۔ قبیلے کے سردار کے احکامات نے رفتہ رفتہ رسم و رواج کی شکل اختیار کر لی۔ اور یہی رسم و رواج آہستہ آہستہ سماجی قوانین کی شکل اختیار کر گئے۔ اسپنسر سماجی قوانین ہی کو اخلاقی قوانین سمجھتا ہے۔ ہوبز کے ہاں سماجی قوانین کی بجائے یہ جگہ سیاسی قوانین نے حاصل کی۔ اس کے خیال میں سیاسی قوانین ہی اخلاقی قوانین ہیں۔ صرف ریاست اس بات کا فیصلہ کر سکتی ہے کہ کونسا کام خیر ہے اور کونسا شر۔ کسی فرد کو انفرادی طور پر یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خود اس کا فیصلہ کر سکے۔

دوسرا خارجی قانون جسے قانونِ اخلاق سمجھا گیا ہے۔ قانونِ قدرت ہے۔ یونانیوں میں رواقیہ اور موجودہ دور میں روسو اس نظریے کے زبردست حامی ہیں۔ قوانینِ قدرت کو معیارِ اخلاق ماننے کا یہ مطلب ہے کہ ہمیں اپنی زندگی قدرتی اصولوں پر گزارنی چاہیئے۔ اور لذت و الم کو زندگی میں کوئی خاص جگہ نہ دینی چاہیئے۔

ڈیکارٹ اور لاک احکاماتِ خداوندی کو معیارِ اخلاق مانتے ہیں۔ ان کے لحاظ

سے صرف وہ افعال صائب ہیں جو احکاماتِ خداوندی کے مطابق ہوں اور ان کا صائب ہونا ان احکامات سے مطابقت میں پوشیدہ ہے نہ کہ خود ان میں۔

کیا خارجی قوانین کو معیارِ اخلاق قرار دیا جا سکتا ہے؟ اخلاقی حیثیت سے صرف وہی عمل خیر یا صائب ہو سکتا ہے جو آزادیٔ ارادہ اور خود اختیاری کی بنا پر کیا جائے۔ خارجی قانون کی پیروی میں، چاہے یہ خارجی قانون قدرت کا ہو یا ریاست اور سماج کا، آزادیٔ ارادہ مفقود ہوتی ہے۔ ہم اس قانون کی پیروی پر مجبور ہوتے ہیں۔ خارجی قانون ہم میں احساسِ مجبوری پیدا کر کے ہمیں ایک خاص راہ پر چلا سکتا ہے لیکن ہم میں جذبہ خود اختیاری پیدا کر کے ہمیں آزاد نہیں بنا سکتا۔ اور چونکہ خارجی قانون کی پیروی میں آزادیٔ ارادہ مفقود ہوتی ہے اس لیے اس میں خیر و صائب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں آخر ان قوانین پر عمل کیوں کیا جائے؟ اگر ان پر عمل پیرا ہونے کی وجہ کسی مقصد کا حصول ہے تو خارجی قوانین کا نظریہ ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں یہ مقصد یا مقاصد معیارِ اخلاق بن جائیں گے نہ کہ خارجی قوانین۔ اور اگر ان پر عمل صرف جزا و سزا کی وجہ سے ہے تو اخلاقی طور پر ان پر کسی قسم کا حکم صادر کرنا غلط ہوگا۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی بھی خارجی قانون کو اخلاقی قانون قرار نہیں دیا جا سکتا۔

جہاں تک داخلی قوانین کا تعلق ہے وہ بھی خارجی قوانین کی طرح مختلف ہو سکتے ہیں۔ بہر حال ان تمام نظریات کو جو داخلی قوانین کو معیارِ اخلاق مانتے ہیں ہم وجدانیت کا نام دے سکتے ہیں۔ ان میں سے شیفٹسبری اور ہچیسن کے نزدیک احکاماتِ حاسۂ اخلاقی معیارِ اخلاق ہیں۔ جس طرح حواسِ خمسہ بیرونی دنیا کے متعلق معلومات بہم پہنچانے کے ذرائع ہیں اور اندرونی حواس جسم کی اندرونی حالت کا پتہ دیتے ہیں اسی طرح ان مفکرین کے نزدیک انسان میں ایک اور بھی حس ہے جسے وہ حاسۂ اخلاق کا نام دیتے ہیں یہ حاسۂ اخلاق ہر عمل اور ہر خیال پر اخلاقی حکم لگاتا ہے کہ یہ عمل اور خیال اخلاقی لحاظ سے نیک ہے یا بد۔ اور ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ اس حاسۂ اخلاق کے احکامات پر عمل کرے۔

بٹلر کے نزدیک داخلی قانون، قانونِ ضمیر ہے نہ کہ قانون حاسۂ اخلاق۔ ضمیر کے احکامات وجدانی اور اختراجی ہوتے ہیں اور چونکہ ضمیر بنیادی طور پر اخلاقی ہے اس لیے اس کے احکامات ہمیشہ صائب ہوتے ہیں۔ ضمیر نے تجربہ کی بنا پر ارتقائی منازل طے نہیں کیں، اور نہ وہ ماحول کا پرتو یا سماج کی آواز ہے۔ بلکہ اس کی آواز خدا کی آواز ہے۔ یہ ضمیر انفرادی ضمیر نہیں بلکہ عالمگیر ضمیر ہے۔ اور اس لیے اس کے احکامات مختلف بھی نہیں ہو سکتے۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی فرد اس کے صحیح احکامات نہ سمجھ سکے اور خواہشات کی پیروی کو ضمیر کی پیروی سمجھ لے۔ بعض مفکرین کے نزدیک یہ ضمیر عقدۂ لاینحل ہے اور اس کے احکامات کو بنیادی قوانین کے تحت نہیں لایا جا سکتا۔ لیکن بعض مفکرین کے لحاظ سے عقل ان احکامات کی تشریح کر سکتی ہے۔ لیکن آخر عقل اپنے آپ کو صرف احکاماتِ ضمیر کی تشریح تک کیوں محدود رکھے۔ کیوں نہ قوانین عقل ہی کو معیارِ اخلاق مانا جائے۔ جرمنی کا عظیم مفکر کانٹ قانونِ عقل یعنی اطلاقی امر کو معیارِ اخلاق قرار دیتا ہے۔ اس نظریہ کے تحت صرف وہ اعمال صائب ہیں جو قانونِ عقل کے مطابق ہوں نہ صرف مطابق بلکہ صرف قانون عقل کی وسعت و منزلت کے پیشِ نظر سرزد ہوئے ہوں۔ اگر ان اعمال کا مقصد کچھ اور ہے تو ان کی وہ اخلاقی وقعت نہیں رہتی جس کی بنا پر انہیں صائب کہا جاتا ہے۔ کانٹ اخلاق کی بنیاد عملی عقل پر استوار کرتا ہے۔ اس کے خیال میں عقل نہ صرف معیارِ اخلاق مقرر کرتی ہے بلکہ عقل کی پیروی ہی معیارِ اخلاق ہے۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ہر قانون کا کچھ نہ کچھ مقصد ضرور ہوتا ہے۔ اور وہ قانون اس مقصد کے حصول کا صرف ایک ذریعہ ہوتا ہے۔ قانون اور اس کی پیروی کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں لیکن اس کے مقابلہ میں مقصد کو ثانوی حیثیت دینا ناممکن ہے۔ قانون ضمیر کا ہو یا عقل کا بہرحال اس کی پیروی کا کوئی نہ کوئی مقصد تو ضرور ہوتا ہے ہم اس قانون کی پیروی، اسی مقصد کے حصول کے لیے کرتے ہیں۔ صرف قانون کی پیروی کو مقصد سمجھ لینا کچھ زیادہ صحیح نہیں۔

وہ اخلاقی مفکرین جو مقصد پر زور دیتے ہیں، غائتی کہلاتے ہیں۔ غائتی نظریات

کے لحاظ سے ہماری زندگی کا مقصد اعلیٰ یعنی ام الفضائل معیارِ اخلاق ہے۔ یہ ام الفضائل کیا ہے۔ یا کیا کیا ہیں اس مسئلہ پر غائتی مفکرین بہت سے مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ غائتی مدرسۂ فکر کے مفکرین نے اس سوال کا جواب مختلف طور پر دیا ہے۔ لذت۔ مسرت۔ طاقت۔ حسن۔ محبت۔ علم۔ معاشرہ کی ترقی۔ سماج کی صحت اور اس میں توازن۔ تکمیلِ ذات۔ فنا فی اللہ۔ قرب الی اللہ ان میں سے چند جوابات ہیں۔

جہاں تک نظریۂ لذت کا تعلق ہے مختلف مفکرین نے اسے مختلف رنگ میں پیش کیا ہے۔ سب سے پہلے ہم نظریہ لذتیت کو اخلاقی اور نفسیاتی لذتیت کے دو مختلف مدارس فکر میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ نفسیاتی لذتیت کے حامی یونانیوں میں سرینیہ اور اپیکیورین تھے۔ اور موجودہ زمانہ میں سپینوزا۔ ہوبز۔ بینتھم۔ اور کچھ حد تک مل۔ ان کے نزدیک انسان مجبور محض ہے۔ اور وہ قدرتی طور پر لذت کا جویا اور الم سے متنفر ہے۔ وہ صرف لذت کا انتخاب کر سکتا ہے۔ اس کی تمام جد و جہد کا مقصد لذت کی تلاش ہے۔ اور جبلّی طور پر وہ اس کے لیے مجبور ہے۔ اخلاقی لذتیت کے حامی مل اور سجوک ہیں۔ اس نظریہ کی رو سے انسان الم کا انتخاب کر سکتا ہے۔ وہ اس ضمن میں آزاد ہے۔ لیکن اخلاقی طور پر اس کا فرض ہے کہ وہ صرف لذت کا انتخاب کرے اور الم سے اجتناب برتے۔

نفسیاتی اور اخلاقی لذتیت کے علاوہ لذتیت کو انائیت اور اخوانیت کے مدارس فکر میں بھی تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ انانی لذتیت کا حامی بینتھم تھا۔ جس کے لحاظ سے کسی فعل کو خیر و شر بنانے کی ذمہ دار فاعل کی لذت و مسرت ہے۔ گو وہ "زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ لذت" کے الفاظ بھی استعمال کرتا ہے لیکن اس کی بنیاد وہ فاعل کی ذاتی مسرت پر رکھتا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ انانی لذتیت کا حامی ہے نہ کہ اخوانیت کا۔ اخوانیت کو تین مختلف گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ مل کی افادیت۔ سجوک کی عقلیتی لذتیت اور ارتقائی لذتیت۔ مل افادیت کی بنیاد پر تجربہ

کو مانتا ہے۔ اس کے لحاظ سے صرف تجربہ سے یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ کیا چیز ہمیں لذت بخشتی ہے اور کونسی چیز الم کی موجب ہے۔ خیر و شر کا فیصلہ صرف تجربہ کی بنا پر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن کس کی لذت اور کس کا الم؟ صرف فاعل کا نہیں بلکہ تمام انسانوں کا۔ "زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ لذت" کا وہ بنتھم سے زیادہ قائل ہے۔ وہ نہ صرف لذت کی کمیت کا قائل ہے بلکہ کیفیت کا بھی۔ وہ لذت کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اعلیٰ لذت کا بھی خیال رکھتا ہے۔ اگرچہ وہ اخوانیت پسند ہے لیکن بنتھم کی طرح وہ بھی اپنے نظریہ کی بنیاد انائی لذتیت ہی پر رکھتا ہے۔ بجوک نے کانٹ کی پیروی میں اپنے نظریہ میں عقل کو کافی جگہ دی ہے اور اس لیے اس کے نظریہ کو عقلیتی اخوانیت کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے اخلاقی معلومات کا ذریعہ تجربہ نہیں بلکہ وجدان ہے۔ ہم خیر و شر کو تجربہ کی بنا پر نہیں بلکہ استخراجی طور پر معلوم کرتے ہیں۔ اسے لذت پسند گروہ میں شامل کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس کے لحاظ سے ام الفضائل لذت و مسرت ہے ورنہ جہاں تک اس کے طریقۂ استدلال اور اس کے نظریۂ ضمیر و عقل کا تعلق ہے وہ یقیناً عقلیتی اور وجدانی ہے نہ کہ لذتی۔ اگرچہ بجوک کے زمانہ میں نظریۂ ارتقا کافی مقبول ہو چکا تھا لیکن اس نے اس نظریہ سے کچھ استفادہ نہ کیا۔ اس کے برخلاف اسپنسر، اسٹیفن اور الیگزنڈر نے اپنے نظریات کی بنیاد ہی اس نظریۂ ارتقا پر رکھی۔ انتخاب طبعی، تنازع البقا اور بقائے اصلح کے اصولوں کو اخلاقیات پر منطبق کرنے کی کوشش کی۔ اسپنسر کے لحاظ سے زندگی اپنے ماحول کے ساتھ مطابقت کی پیہم جدوجہد کا نام ہے۔ کوئی عمل اور فعل ایسا نہیں جو اس میں معاون یا مزاحم نہ ہوتا ہو۔ اگر معاون ہے تو خیر ہے ورنہ شر۔ خیر موجب لذت ہوتا ہے کیونکہ اس سے فرد اور ماحول میں مطابقت پیدا ہوتی ہے۔ اور شر موجب الم۔ کیونکہ اس سے ان دونوں میں اختلاف رونما ہوتا ہے۔ انسان کا مقصد قریب یہ مطابقت ہے تاکہ اس کی زندگی طویل عریض اور عمیق ہو سکے۔ اور مقصد اعلیٰ لذت۔ کیونکہ زندگی کا مقصد حصول لذت کے سوا کچھ اور نہیں۔ اسٹیفن سوسائٹی کا ایک نیا نظریہ پیش کرتا ہے۔ اس کے لحاظ سے سماج ایک جسم نامی ہے اور اس کی صحت اور

صلاحیت انسان کا مقصدِ اعلیٰ ہونا چاہیئے۔ الیگزنڈر جب انسانی زندگی کا مقصد اجتماعی توازن قرار دیتا ہے تو اس کا مطلب بھی یہی ہے گو الفاظ ضرور مختلف ہیں۔ اسٹیفن اور الیگزنڈر بھی لذتیت پسند ہیں کیونکہ ان کے نظریہ کی رو سے جسم نامی کی صحت اور اجتماعی توازن فرد کو لذت و مسرت بخشتے ہیں اور انفرادی طور پر فرد کا یہی مقصدِ زندگی ہے۔

نظریہ لذتیت پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ مختصراً کہا جا سکتا ہے کہ لذت۔ مسرت اور مادی زندگی کو مقصدِ اعلیٰ اور ام الفضائل ماننا اخلاقی طور پر قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ حقیقتاً لذتیت ایک معیاری نہیں بلکہ ایجابی نظریہ ہے۔ یہ نظریہ ہمارے سامنے کوئی معیارِ اخلاق پیش نہیں کرتا۔ صرف ایک واقعہ کا اظہار کر دیتا ہے کہ انسان لذت کا جویا ہے۔ یہ واقعہ بلکہ مفروضہ انسان کو انسانیت سے گرا کر حیوانیت کی سطح پر لے آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لذتیت ایک ایسا مواد ہے جس کی کوئی ہیئت نہیں۔ ہماری زندگی صرف ہماری خواہشات۔ احساسات تمناؤں اور جبلتوں تک محدود نہیں اور اس بنا پر زندگی کو صرف ان کی آزاد تشفی تک محدود کر دینا اصولاً غلط ہے۔ ہمارا مقصدِ زندگی صرف خواہشات کی تشفی اور اس طرح لذت حاصل کرنا نہیں ہے۔ بلکہ تکمیلِ ذات ہے۔ جس میں عقل کا ایک زبردست حصہ ہے۔ خواہشات کو بے محابا چھوڑ دینا مقصدِ زندگی نہیں بلکہ اصل زندگی کی موت ہے۔

کیا یہ حقیقت نہیں کہ لذت کے علاوہ بہت سی اور چیزیں ہیں جو انسان کو لذت سے زیادہ عزیز ہیں اور ہونی چاہئیں جو حقیقتاً قدر بالذات ہیں مثلاً صداقت۔ حسن۔ ادائے فرض۔ آزادی۔ طاقت۔ انصاف۔ علم و ادب۔ تہذیب و تمدن اور سب سے زیادہ تکمیل نفس۔ انسان لذت کا جویا ہوتا ہے لیکن کیا وہ لذت سے زیادہ مندرجہ بالا قدروں کا جویا نہیں ہوتا؟ کیا اسے ان کا جویا نہیں ہونا چاہیئے؟ ان تمام قدروں کو فراموش کر دینا اور انہیں لذت کا محکوم بنا دینا کسی طرح جائز نہیں۔ ایسا کرنا نہ صرف حقیقت کے خلاف ہے بلکہ انسان کو انسانیت کی سطح سے پست لے جانے کا

موجب بھی۔

قوت کو ام الفضائل ماننے والے مفکرین میں نطشے صفِ اول میں نظر آتا ہے اس کے لحاظ سے نہ لذت مقصودِ زندگی ہے اور نہ صرف زندہ رہنا۔ بلکہ قوت، مقصدِ حیات ہے۔ اور یہی معیارِ خیر و شر۔ جو عمل قوت کی بنا پر ظہور میں آئے وہ خیر ہے۔ اور جو کمزوری اور لاچاری کی وجہ سے وہ شر۔ خیر و شر مستقلاً صفات نہیں بلکہ صرف اضافی صفات ہیں۔ جو ماحول کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ اور اسی وجہ سے اس کے خیال میں قوت کو معیار مان کر ہمیں اخلاقی قدروں پر نظر ثانی کرتے رہنا چاہیے۔ تاکہ نئے ماحول کے ساتھ مطابقت حاصل کی جا سکے۔ نطشے کے نظریہ پر ہم بعد میں نسبتاً مفصل طور پر کچھ عرض کریں گے۔

سقراط کا دعویٰ ہے کہ علم نیکی ہے۔ علم کے معنی وہ صرف جاننے کے نہیں لیتا بلکہ "یقینِ محکم" کے۔ اس یقین کے جس کے ساتھ ہمارے دل میں اس پر عمل کرنے کا مصمم ارادہ بھی موجود ہو۔ اس کے خیال میں جو شر ہم سے سرزد ہوتا ہے وہ صرف لاعلمی کی بنا پر۔ وہ جہل کو گناہ سے تعبیر کرتا ہے۔ اگر ایک شخص یہ جانتا ہے کہ خیر کیا ہے اور پھر اس پر عمل نہ کرے۔ کیا معنی! جہاں تک انسانی زندگی کے اخلاقی مقصد متعین کرنے کا سوال ہے وہ صرف اتنا کہتا ہے کہ یہ مقصدِ اعلیٰ انسانی فلاح و بہبود ہے۔ لیکن آخر یہ فلاح و بہبود کس چیز میں مضمر ہے۔ اس کا جواب افلاطون اپنے مکالمات میں سقراط کی زبان سے مختلف مقامات پر مختلف دیتا ہے اور غالباً سقراط نے بھی اس کا کوئی خاص جواب نہ دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ متضاد نظریات کے حامل مفکرین سقراط کو اپنا پیشرو مانتے ہیں۔ کلبیہ اس کے ضبط و تحمل اور ضروریاتِ زندگی سے بے نیازی پر فدا تھے اور سیرینیہ اس کی مسرت بخش زندگی کے شیدا۔ انھوں نے اپنے نظریات کی بنیاد سقراط کے یک طرفہ اصولوں پر استوار کی اور دوسرے رخ کو بالکل فراموش کر گئے۔ افلاطون نے اس انتہا پسندی سے الگ رہ کر جو نظریات پیش کئے وہ کلبیہ اور سیرینیہ کے نظریات سے یقیناً بہتر ہیں۔

اقبال اپنے نظریۂ اخلاق میں خاص ہیں، ان کے لحاظ سے "ام الفضائل" خودی کی بلندی، انا کی توسیع، انفرادیت کی تکمیل، شخصیت کا استحکام، تماثلی و تجاذبی حالت کا قیام ہے۔ اقبال خودی کے استحکام کو مقصد بالذات مانتے ہیں۔ نہ صرف مقصد بالذات بلکہ مقصدِ اعلیٰ کہ تمام دوسرے مقاصد اور اقدار اس مقصود کو حاصل کرنے کے صرف ذرائع ہیں:

"مرکزِ حیات انسان میں" (۱) یا شخصیت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ شخصیت ایک تماثلی اور تجاذبی حالت ہے جو اس تماثلت کو قائم رکھنے سے ہی قائم رہ سکتی ہے۔ اگر تماثلی اور تجاذبی حالت قائم نہ رہے تو اضمحلال واقع ہو جائے گا۔ شخصیت یا تماثلی و تجاذبی حالت کا قیام انسان کا قیمتی کارنامہ ہے۔ اس کا خیال رکھنا چاہیے کہ وہ اضمحلال کی طرف نہ لوٹ جائے۔ جو شے اس تماثلی و تجاذبی حالت کو قائم رکھنے کا باعث ہو وہی ہمیں غیر فانی بنا دینے کا باعث ہے۔ شخصیت کا تصور ہمارے سامنے قدروں کا معیار پیش کر دیتا ہے۔ اور خیر و شر کے مسئلہ کو طے کر دیتا ہے۔ جو شے شخصیت کو استحکام بخشے، اچھی ہے۔ اور جو اس کو کمزور کرے بُری ہے۔ فنون، مذاہب اور اخلاقیات کا فیصلہ شخصیت کے نقطۂ نظر سے ہی کرنا چاہیے۔"

مثلِ حیواں خوردن، آسودن چہ سود   گر بخود محکم نہ، بودن چہ سود!

گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر   وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

نمود جس کی فرازِ خودی سے ہو، وہ جمیل   جو ہو نشیب میں پیدا، قبیح و نامحبوب

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر   گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی   بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات   نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی   خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

---

(۱) اسرارِ خودی کا انگریزی میں مقدمہ۔ ترجمہ [illegible] لال صاحب۔

اقبال ایک اور مقام پر فرماتے ہیں "اخلاقیات اسلام کا تمام دارومدار اس واحد مسئلہ پر ہے کہ فرد من حیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرزِ عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقا و عروج کے راستہ میں حائل ہو، وہ شریعتِ اسلامیہ اور اخلاقیاتِ اسلام کے قطعاً خلاف ہے۔"(۱)

زمانہ حال کے بعض مفکرین نے تکمیلِ نفس کو 'ام الفضائل' اور مقصد بالذات قرار دیا ہے۔ ان میں ہیگل۔ گرین۔ بریڈلے کافی مشہور ہیں۔ ہیگل اپنے نظریہ میں عینیت پسند تھا۔ اس کے لحاظ سے یہ عالم روحانی طور پر ارتقائی منازل طے کر رہا ہے اور موجودہ زمانہ میں اس کی انتہائی شکل انسانی زندگی ہے۔ اور وہ مقصد جو انسان کے پیشِ نظر ہے اپنی روحانی فطرت کی تکمیل ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انفرادی ارادے اور اجتماعی ارادے کا اتحاد لازمی اور ضروری ہے۔ اس اتحاد تک پہنچنے کے لیے اخلاقی ارتقاء تین حالتوں سے گزرتا ہے۔

اول۔ قانونِ حق۔ دوم اخلاق (ذہنی معروضی) اور سوم معاشرتی اخلاقیات۔ یہ معاشرتی اخلاقیات بھی تین شکلیں اختیار کرتی ہے (۱) خاندان (۲) معاشرہ اور (۳) ریاست اور اس طرح وہ ریاست کو بہترین اخلاقی مظہر سمجھتا ہے۔ جہاں تک اقبال اور ہیگل کے نظریات میں مماثلت کا تعلق ہے۔ تو صرف شخصیت کی تکمیل اور یکتائی کی جانب حرکت کرنے میں 'انا' کا تین منزلوں سے گزرنے کو وجہ مماثلت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ کیونکہ اگرچہ اقبال اور ہیگل دونوں شخصیت کی تکمیل کے قائل ہیں لیکن اس تکمیل کا مفہوم دونوں کے ہاں مختلف ہے۔ اور جہاں تک تین منازل کا تعلق ہے ان میں بھی اختلاف ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ تین منازل (۱) قانون کی پابندی (۲) ضبطِ نفس جو خود آگاہی یا انائیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے (۳) اور نیابتِ الٰہی ہیں۔

گرین۔ بریڈلے اور تکمیلِ نفس کے بعض دوسرے حامی مفکرین اکثر و بیشتر ہیگل

---

(۱) بحوالہ عزیز احمد ص ۲۰۱

سے اس قدر متاثر ہیں کہ اقبال اور ان کے نظریات میں فرق واضح کرنے کی ضرورت نہیں۔ کانٹ اگرچہ اپنے نظریۂ اخلاق میں غائتی نہیں بلکہ قانونی ہے۔ بہرحال کانٹ اور اقبال کے نظریات میں کچھ مماثلت ہے۔ کانٹ نے فرائض اور فضائل کی ایک مکمل فہرست پیش کی ہے۔ اور اقبال نے شخصیت کے استحکام کے لیے کچھ اقدار۔ کچھ صفات کو لازمی قرار دیا ہے۔ لیکن کانٹ اور اقبال اپنے اخلاقی نظریات میں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے علاحدہ ہیں۔ ایک قانونی ہے اور دوسرا غائتی۔ ایک اخلاق کی بنیاد عملی عقل پر استوار کرتا ہے اور دوسرا عشق پر۔ اس کے علاوہ کانٹ کے فرائض اور اقبال کی پیش کردہ صفات بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اقبال اس مسئلہ میں کانٹ سے متاثر ہے۔ ویسے علمی دنیا میں متاخرین کا متقدمین سے بالکل متاثر نہ ہونا ناممکن کی حد تک مشکل ہے۔

اقبال پر کبھی نطشے کے تتبع کا الزام لگایا جاتا ہے اور کبھی برگساں کی تقلید کا۔ جہاں تک اقبال اور نطشے کا تعلق ہے خود اس کے متعلق اقبال فرماتے ہیں "بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ 'دی اتھینیم' والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کئے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحبِ مضمون پر عائد نہیں ہوتی۔ وہ انسانِ کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے غلط بحث کر کے میرے انسانِ کامل اور جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسانِ کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں۔"(۱) اقبال اور نطشے کے اخلاقی نظریات میں بنیادی اور اساسی اختلافات ہیں۔ اقبال کے لحاظ سے اخلاق

---

(۱) اقبال نامہ ص ۴۴۸ - پروفیسر نکلسن کو خط

انسان اور انسانیت کی ایک بنیادی صفت ہے۔ اور نطشے کہتا ہے "نہ معلوم بعض منافقوں نے 'اخلاق' کی اصطلاح کس ضرورت کے لیے وضع کر لی ہے۔ حالانکہ انسان اور اخلاق دو متضاد چیزیں ہیں اور بہت سے لوگ شیطان کو اپنے سے جدا کرنے کی جد وجہد میں بدترین جانور بن گئے ہیں۔" کیا سماج کی یہ وضعی اور مصنوعی 'عصمت وعفت' حماقت کے مترادف نہیں ہے؟ بہرحال یہ حماقت خود ہماری طرف چل کر آئی ہے۔ ہم اس کی طرف چل کر نہیں گئے! یہ ہماری بے وقوفی تھی کہ ہم نے اس مہمان (عصمت وعفت) کے سامنے اپنا گھر، اپنا دل اور اپنی خدمات پیش کر دیں۔ اب وہ ہمیں چھوڑنا نہیں چاہتا۔ اور ہمیں بھی بادلِ ناخواستہ اس وقت تک اس کی تواضع کرنی ہو گی جب تک وہ یہاں قیام پذیر ہے۔" نطشے کے لحاظ سے دنیا میں دو مختلف بلکہ متضاد معیارِ اخلاق ہیں۔ ایک معیار کو وہ اخلاقیاتِ اعلیٰ کا نام دیتا ہے۔ اور دوسرے کو اخلاقیاتِ ادنیٰ - اول الذکر کا اصول 'قوت و طاقت ہے اور ثانی الذکر کا افادہ اور مطلب پرستی۔ اقبال اس کے متعلق رقمطراز ہیں:

"اس زمانہ میں یہ ممکن نہیں کہ سچائی کی دو قسمیں قرار دی جائیں ایک عوام کے لیے ایک خواص کے لیے۔ اور جو صداقت خواص کے لیے ہو اسے عوام پر ظاہر نہ کیا جائے۔ لیکن میرے حالات کے لیے یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ کیونکہ میں نے مسئلہ خودی کے صرف اس پہلو کو نمایاں کیا ہے جس کا جاننا اس زمانے میں ہندی مسلمانوں کے لیے میرے خیال میں ضروری ہے۔ اور جس کو ہر آدمی سمجھ سکتا ہے۔"[1]

نطشے منکرِ خدا ہے۔ اس کے خیال میں روح۔ حشر ونشر۔ جزا وسزا سب لایعنی عقیدے ہیں۔ اور اقبال کے لحاظ سے یہ تمام عقائد جزو ایمان ہیں۔ اقبال آزادیٔ ارادہ کا قائل ہے۔ اور انسان کو صاحبِ اختیار سمجھتا ہے۔ نطشے کہتا ہے "کوئی انسان اس کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا کہ وہ موجود ہے۔ اپنی موجودہ شکل وصورت اور عادات وخصائل میں موجود ہے۔ اور خاص کیفیات اور واقعات کے زیرِ تحت خاص ماحول میں موجود ہے۔ اس

---

(۱) اقبال نامہ دوم ص ۲۳۹

موجودہ حالت کو نہ اس کے ماضی سے علاحدہ کیا جا سکتا ہے اور نہ مستقبل سے۔"

نطشے صرف جلالی خصوصیات کا مداح ہے مثلاً قوت۔ شجاعت۔ بہادری۔ کوشش۔ ہمت۔ اور جمالی خصوصیات مثلاً ہمدردی۔ اخوت۔ مساوات۔ رحم کا زبردست مخالف ہے۔ اقبال تکمیل نفس کے لیے ہر دو قسم کی خصوصیات کو لازمی اور ضروری سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نطشے کے فوق الانسان میں صرف 'خیر' کی خصوصیات پائی جا سکتی ہیں۔ نطشے کی نیک خواہشات کے باوجود وہ کبھی 'بچہ' نہیں بن سکتا۔ اور اقبال کا انسانِ کامل، مردِ مومن۔ مردِ حر ہے۔ جو اپنے میں ہر دو قسم کی قدروں کو سموئے ہوئے ہے۔

خودی کی تندی و شوخی میں کبر و ناز نہیں
جو ناز بھی ہو تو بے لذتِ نیاز نہیں

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن!
کہتے ہیں فرشتے کہ دلآویز ہے مومن
حوروں کو شکایت ہے کم آمیز ہے مومن!

قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان!
جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم!
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

نطشے قوت اور طاقت کو ام الفضائل اور معیارِ اخلاق مانتا ہے۔ اقبال کے خیال میں قوت صرف ایک قدر ہے اور وہ بھی قدر بالذات نہیں بلکہ خودی کی اعلیٰ منازل تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ صرف ایک وسیلہ۔ نطشے تو جنگ برائے جنگ تک کا حامی ہے "جنگ خود ایک مقدس چیز ہے۔ ہر دوسری چیز کو مقدس بنا سکتی ہے اور خون کا منظر ہی اس کے جواز کا بہترین ثبوت ہے۔" اقبال شر کے خلاف جد وجہد کے قائل ہیں نہ کہ جنگ برائے جنگ کے۔ "میں جنگ کا حامی نہیں ہوں۔ نہ کوئی مسلمان شریعت کے حدودِ معینہ کے ہوتے ہوئے

اس کا حامی ہو سکتا ہے۔ قرآن کی تعلیم کی رو سے جہاد یا جنگ کی صرف دو صورتیں ہیں محافظانہ اور مصلحانہ۔ پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلمانوں پر ظلم کیا جائے اور ان کو گھروں سے نکالا جائے مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کی اجازت ہے (نہ حکم)۔ دوسری صورت جس میں جہاد کا حکم ہے ۹: ۴۱ میں بیان ہوئی ہے۔ ان آیات کو غور سے پڑھئے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ چیز جس کو سیوئل ہور جمعیت اقوام کے اجلاس میں COLLECTIVE SECURITY کہتا ہے قرآن نے اس کا اصول کس سادگی اور فصاحت سے بیان کیا ہے ..... جمعیت اقوام کی تاریخ بھی یہی ظاہر کرتی ہے کہ جب تک اقوام کی خودی قانونِ الٰہی کی پابند نہ ہو امن عالم کی کوئی سبیل نہیں نکل سکتی۔ جنگ کی مذکورہ بالا دو صورتوں کے سوائے میں اور کسی جنگ کو نہیں جانتا۔ جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ کرنا دینِ اسلام میں حرام ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دین کی اشاعت کے لیے تلوار اٹھانا بھی حرام ہے"۔[1]

اقبال اور نطشے دونوں ارتقا کے قائل ہیں۔ نطشے ہربرٹ اسپنسر کی طرح علم الاخلاق کی بنیاد علم الحیات پر رکھتا ہے۔ وہ اپنے نظریہ عزم للقوت کو حقیقتاً علم الحیات کے قوانین انتخاب طبعی۔ تنازع للبقا اور بقائے اصلح اور کمزور اور ناقدر جنس کے ختم ہونے پر استوار کرتا ہے۔ لیکن اقبال اس ارتقا کا قائل نہیں:

خردمندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے — کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

وہ قانونِ علت و معلول کو صحیح مان کر ماضی میں وقوع پذیر واقعات سے انسانی کردار کی تشریح نہیں کرتے بلکہ اس مقصد سے اس کی تشریح کرتے ہیں جو ابھی متعین نہیں ہوا۔ بلکہ اس عمل کے ذریعہ متعین ہو رہا ہے۔ اقبال اپنے نظریۂ ارتقا میں نطشے کے میکانکی ارتقا کی نسبت برگساں کے تخلیقی ارتقا سے زیادہ قریب ہیں۔ حیاتِ انسانی نہ قانونِ علت و معلول کے ماتحت ہے نہ کسی تعین شدہ مقصد کے۔ بلکہ وہ جوشِ حیات کے تحت اپنے مقاصد خود تخلیق کرتی ہے۔ اور پھر انہیں تکمیل تک پہنچاتی ہے۔ وہ ہر لحہ ہر گھڑی آگے بڑھتی

---

(۱) اقبال نامہ ص ۲۰۳

ہے اور اس تخلیق میں۔ اس ارتقا ہی میں اصل زندگی پوشیدہ ہے۔ زندگی نام ہی اس عمل پیہم کا ہے۔

برگساں دوراں اور زماں کو ہم معنی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دوراں کا مطلب ہے "اختراع۔ ایجاد۔ اور کسی ایجاد کی تفصیلات کو اتمام تک پہنچانا"۔ اور یہ اختیار گوہر آزادی کے بغیر ناممکن ہے۔ اس لیے نفسیاتی زندگی کا اصلی جوہر اختیار ہے جس کے بغیر انسانی زندگی 'نفسیاتی زندگی' کہلانے کی مستحق نہیں۔ زندگی بہ ذاتِ خود آزادی، خودروی، ردوبدل اور تخلیق ہے۔ اسی بنا پر اس کا میدانِ عمل واقعات کی تخلیق ہے نہ کہ صرف ظہور پذیری۔ اس لیے علت و معلول کا قانون اس پر عائد نہیں کیا جا سکتا۔ نفسیاتی زندگی میں کوئی واقعہ پیش نہیں آتا بلکہ ہر واقعہ تخلیق کیا جاتا ہے اس طرح نفسیاتی زندگی قانونِ علت و معلول کے حلقۂ اثر سے کلیتاً آزاد ہے۔ یہ قانون اگر کہیں اثر انداز ہوتا ہے تو وہ طبعی زندگی ہے نہ کہ نفسیاتی۔ اقبال بھی آزادیٔ ارادہ کے قائل ہیں۔ وہ بھی انسان کو با اختیار اور آزاد سمجھتے ہیں لیکن بالقوہ نہ کہ بالفعل۔ انسان اپنی اس قوت کو جستجو۔ عزم۔ ہمت۔ جد و جہد اور عمل کے ذریعہ حقیقت میں تبدیل کرتا ہے۔ علاوہ ازیں برگساں کے نظریۂ وجدان اور اقبال کے نظریۂ عشق میں بھی فرق ہے۔ وجدان کی بنیاد جبلت ہے اور عشق، عقل اور فکر کی ارتقائی شکل کا نام ہے۔ اور اسی بنا پر اقبال عشق کو عقل سے بلند تر سمجھتے ہیں۔

اقبال کے نظریات پر جس مفکر کا سب سے زیادہ اثر ہے وہ رومی ہے خلیفہ عبد الحکیم کے الفاظ میں "عارف رومی اور علامہ اقبال میں بہت مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں اعلیٰ درجہ کے شاعر ہیں۔ دونوں اسلامی شاعر ہیں۔ دونوں کی شاعری حکیمانہ ہے۔ دونوں معقولات کے سمندر کے تیراک ہونے کے باوجود وجدانات کو معقولات پر مرجح سمجھتے ہیں۔ دونوں خودی کی بجائے خودی کی تقویت چاہتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک حقیقی خودی اور حقیقی بے خودی میں کوئی تضاد نہیں بلکہ ایک کے بغیر دوسری مہمل اور بے نتیجہ ہے۔ دونوں کا تخیل تقدیر کے متعلق عام مسلم تخیل سے

الگ ہے۔ دونوں ارتقائی مفکر ہیں۔ نہ صرف انسان بلکہ تمام موجودات ادنیٰ سے اعلیٰ منازل کی طرف عروج کر رہی ہیں۔ انسان کے عروج کی کوئی حد تک نہیں۔ قوت آرزو اور جہد صالح سے کئی نئی کائناتیں انسان پر نہ صرف منکشف ہو سکتی ہیں بلکہ خلق ہو سکتی ہیں۔ دونوں قرآن کریم کے آدم کو نوع انسان کی معراج کا ایک نصب العین یعنی تخیل سمجھتے ہیں۔ اور دونوں جہد جہد کو زندگی اور خفتگی کو موت سمجھتے ہیں۔ دونوں کے یہاں بقا مشروط ہے سعی بقا پر۔ دونوں اپنے سے بیشتر پیدا کردہ افکار سے کما حقہ واقف ہیں اور متضاد عناصر کو ایک بلند تر وحدت فکر کی سطح پر لانا چاہتے ہیں۔ اس ازلی اور طبعی مناسبت کی وجہ سے اقبال اپنے آپ کو عارف رومی کا مرید سمجھتا ہے۔ یہ مرید معمولی تقلیدی مرید نہیں۔ کمالِ عقیدت کے ساتھ پیر کے رنگ میں رنگا ہوا مرید ہے۔"[1] عبدالمالک آروی تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ "اقبال جب یورپ سے واپس آ گئے تو انہوں نے رومی کا گہرا مطالعہ کیا اور ۱۹۱۵ء میں 'اسرار خودی' شائع کی۔ یہ کتاب بالکل مثنوی رومی کے مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے انہوں نے اس کو سامنے رکھ کر پہلے مشق کی اور پھر اس کے بعد اپنے خاص اجتماعی افکار و میلانات کے اندر رومی کے صوفیانہ و اخلاقی پیام کا نقش بھرا۔"[2]

اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ اقبال رومی سے بہت کافی متاثر ہیں۔ مثنوی 'اسرار خودی' کی وجہ تصنیف رومی کے ارشادات کو قرار دیتے ہیں۔ جس طرح ڈانٹے نے ڈوائن کامیڈی میں ورجل کو اپنا رہنما بنایا تھا۔ اقبال نے 'جاوید نامہ' میں رومی کو اپنا رہبر بنایا ہے۔ 'ارمغان حجاز' میں ان کے متعلق قطعات ہیں۔ 'ضرب کلیم' میں ایک نظم 'رومی' ہے جس میں وہ زمانہ حال میں خودی کے ساز کی گسستہ تاری کی وجہ نغمۂ رومی سے بے نیازی قرار دیتے ہیں۔ 'بال جبریل' کی نظم 'پیر و مرید' میں اقبال نے رومی کو خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

---

(۱) رسالہ اقبال۔ طبع جدید ص ۹۳   (۲) ص ۹۳

تو بھی ہے اسی قافلۂ شوق میں اقبالؔ! جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومیؔ

اقبال فلسفۂ خودی کے ماخذ کے متعلق خود یہ کہتے ہیں "اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیہ اور حکماء کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے۔"[1] اور مسلمان صوفیہ اور حکماء میں رومی کے رتبہ کے متعلق کچھ کہنا لاحاصل ہے۔ قانونِ اخلاق کا ذکر کرتے ہوئے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں "مولانا رومی کو بغور پڑھئے اور اس بات کا خیال رکھئے کہ جو کچھ آپ کا ضمیر اس خصوص میں آپ کو مشورہ دے اس سے انکار نہ ہو۔"[2]

حقیقت یہ ہے کہ مولانا رومی اور اقبال دونوں کے خیالات اور نظریات قرآن کریم سے ماخوذ ہیں۔ اقبال نے بھی اسی آستانہ سے فیض حاصل کیا جس سے رومی نے۔ اس لیے اقبال اور رومی میں مماثلت ناگزیر ہے۔ اور ان معنوں میں ہم رومی کو اقبال کا پیش رو بھی کہہ سکتے ہیں۔ مولانا عبدالسلام ندوی کی رائے سے کسے اختلاف ہو سکتا ہے۔ "ان کے فلسفۂ خودی کے تمام اساسی مضامین درحقیقت قرآن مجید سے ماخوذ ہیں۔ اور قرآن مجید میں تفضیلِ انسان۔ تسخیر فطرت۔ عزم و استقلال۔ جرأت و شجاعت۔ فتح و نصرت۔ حمیت و غیرت اور قدرت و اختیار پر بہ کثرت آیتیں موجود ہیں ...... ڈاکٹر صاحب نے یہ تمام مضامین قرآن مجید ہی سے لیے۔"[3] اقبال نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ انہوں نے انسانوں کی رہنمائی کے لیے کوئی نیا راستہ تراشا ہے۔ بلکہ وہ ہمیشہ کہتے رہے کہ یہ وہی سیدھا راستہ ہے جس کو خداوند کریم ابتدائے آفرینش سے آج تک برابر بتلاتا رہا ہے۔ اور جس کو اسلام نے مکمل تفصیل اور وضاحت کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا۔ لیکن چونکہ وقت کے گزرنے کے ساتھ انسان اس سیدھے راستے سے دور ہوتے گئے۔ اس لیے اقبال کی ساری کوششیں اس نقطہ پر مرکوز تھیں کہ ان ابدی حقیقتوں کو تازہ کریں اور انسانوں کو اسی خدائی راستہ پر لگا دیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے وہ پیرایہ اختیار کیا جو پڑھنے والوں کے دلوں پر زیادہ سے زیادہ اثر کر سکے۔ ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر

---

(۱) اقبال نامہ ص ۴۷۴   (۲) اقبال نامہ اول ص ۴۸۴   (۳) ص ۳۱۲ - ۳۱۰

تک اسلامی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے۔ کیونکہ اسلامی اثر ان کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا:

شوق مری لے میں ہے شوق مری نے میں ہے   نغمۂ اللہ ہو میرے رگ و پے میں ہے"[1]

یہاں ڈاکٹر سنہا کے ایک اعتراض کے متعلق کچھ عرض کر دینا بے جا نہ ہوگا۔ ڈاکٹر سنہا کہتے ہیں "یہ سمجھنا قاری کا کام ہے کہ آیا اقبال کے فلسفہ کو کسی معنی میں اصلی اور خلقی حتی کہ اس کو پورا نظام کہہ سکتے ہیں۔ ہربرٹ اسپنسر کی طرح ایک پورے منصوبے کے ماتحت سوچا سمجھا ہوا ہے۔ یا یہ ایک مجموعہ ہے خیال کے منتشر سلاسل کا جو بہت سے ماخذ سے مستفاد ہے اور جس کو مختلف نظاموں کے متضاد اثرات کے ماتحت ..... ترقی دیا گیا ہے۔ اور انجام کار ہر شے پر تشبیہی حیثیت سے نظر ڈال گئی ہے ...... آیا شاعر کسی معنی میں بڑا فلسفی اور خلقی مفکر بھی تھا۔ یا اس کے فلسفیانہ تصورات، قدیم۔ متوسط۔ جدید مفکرین کے متضاد تصورات کا پرانا مجموعہ تھے جن کو نیا روپ دیا گیا تھا۔"[2] اگرچہ ڈاکٹر سنہا نے قاری سے یہ سوال صرف مابعد الطبیعات کے ایک مسئلہ وجود باری تعالیٰ پر مختصراً بحث اور پروفیسر شریف کے مقالہ "اقبال کا تصور باری" کے بعد کیا ہے۔ لیکن یہی سوال ڈاکٹر سنہا اور شاید کچھ دوسرے اصحاب اقبال کے دوسرے نظریات کے متعلق بھی کر سکتے ہیں۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ متاخرین اپنے متقدمین سے استفادہ کرتے ہیں کہ اس کے بغیر زندگی کے کسی بھی شعبے میں ترقی ممکن نہیں۔ جارج برنارڈ شا کہتا ہے "میں شیکسپیئر سے بلند تر ڈرامہ نگار ہوں کیونکہ میں اس کے کاندھوں پر کھڑا ہوں۔" کاندھوں پر کھڑا ہونا متاخرین کا حق ہے۔ اور اسی لیے وہ متقدمین سے بلند تر ہوتے ہیں۔ لیکن صرف اس بنا پر کہ انھوں نے متقدمین سے استفادہ کیا ہے انھیں صرف مقلد یا مرتب کہہ دینا کہاں تک مبنی بر انصاف ہے؟ دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال نے صرف مختلف ماخذ سے متضاد خیالات جمع کر کے انھیں اپنے الفاظ میں پیش کر دیا ہے۔ اور ان خیالات کو صرف ایک نیا روپ دیدیا ہے۔ یا اقبال کا اپنا کوئی خاص زاویۂ نگاہ بھی ہے۔ کیا اس نے اپنا ایک خاص نظریہ حیات بھی پیش کیا ہے

(۱) ڈاکٹر رضی الدین۔ مقدمہ روح اقبال۔ ص ۹   (۲) بحوالہ آرسی۔ ص ۲۵۸

اور اگر ایسا ہے (اور اس سے تو غالباً ڈاکٹر سنہا بھی انکار نہیں کر سکتے) تو پھر صرف اس بنا پر کہ اقبال نے دوسروں سے استفادہ کیا ہے۔ ان کے خیالات کو اپنے نظام فکر میں مناسب جگہ دی ہے۔ انھیں ایک نئی شکل عطا کی ہے۔ اقبال کے نظام فکر کو اصل اور خلقی نظام فکر نہ کہنا کس طرح درست سمجھا جا سکتا ہے۔ "ایک بڑے مفکر کا کام تخلیقی ہوتا ہے۔ وہ اپنے سے پیشتر کے متضاد نظریات کو خام پیداوار کی طرح استعمال کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں ایک نئی تصویر ہوتی ہے۔ جس میں پہلے رنگ استعمال کرتا ہے۔ لیکن خاکہ اور نقشہ اس کا اپنا ہوتا ہے۔ ایک نئی تعمیر اس کے ذہن میں ہوتی ہے جس کے لیے وہ سنگ و خشت پہلے کھنڈرات میں سے مہیا کرتا ہے۔"[1] اقبال نے جو نظریات پیش کیے ہیں وہ اس کے اپنے ہیں۔ خاکہ، نقشہ اور تصویر اس کی اپنی بنائی ہوئی ہے۔ زاویۂ نگاہ اس کا اپنا ہے۔ وہ ایک خاص نظریہ حیات کا ماننے والا اور پیش کرنے والا ہے۔ اس کے اور متقدمین اور ہم عصر مفکرین کے خیالات میں مماثلت تلاش کرنے سے نہ اقبال کو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ اس کے ساتھ انصاف ہی کیا جا سکتا ہے۔ کسی بھی مفکر کو سمجھنے کا یہ طریقہ نہ صرف عجیب بلکہ بنیادی طور پر غلط ہے۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اقبال کے لحاظ سے ام الفضائل خودی کی بلندی۔ انا کی توسیع۔ انفرادیت کی تکمیل۔ شخصیت کا استحکام ہے۔ اقبال نے لفظ خودی کو ایک نئے معنی۔ نہایت وسیع معنی عطا کیے ہیں۔ اقبال کے یہاں خودی کے معنی تکبر۔ فخر۔ غرور نہیں ہیں۔ جیسا کہ عام طور پر اس کے معنی سمجھے جاتے تھے۔ بلکہ "میری تحریروں میں خودی کا لفظ دو معنوں میں مستعمل ہوا ہے۔ اخلاقی اور مابعد الطبیعی۔ ہر دو معنوں میں لفظ مذکور کی تشریح واضح طور پر کر دی گئی ہے...... 'اسرار خودی' اور 'رموز بے خودی' دونوں کا موضوع یہی مسئلہ خودی ہے۔ ان کتابوں کے پڑھنے سے آپ کو اطمینان ہو جائے گا۔ اگر ان دونوں میں یا کسی اور کتاب میں آپ کو کوئی ایسا شعر ملے جس میں خودی کا مفہوم تکبر یا نخوت لیا گیا ہو۔ تو اس سے مجھے آگاہ کیجیے گا۔"[2] یہاں ہمیں خودی کے صرف اخلاقی معنی سے بحث ہے۔ گو خودی کے

(۱) رسالہ اردو اقبال۔ ص ۱۴   (۲) اقبال نامہ دوم ص ۲۲۹

متعلق اس قدر کہا جا چکا ہے کہ اس پر اضافہ آسان نہیں۔ بہر حال موضوع کی نوعیت اس بات کی مقتضی ہے کہ لفظ خودی کے مفہوم کو واضح کیا جائے اور بہتر ہے کہ اقبال ہی کے الفاظ میں۔

"حیات کیا ہے؟ انفرادیت۔ اس کی اعلیٰ ترین صورت اس وقت تک 'انا' یا خودی ہے۔ جس میں انفرادیت اپنے علاوہ دوسری چیزوں کو اپنے آپ سے خارج کر دیتی ہے اور ایک محیط بالذات مرکز بن جاتی ہے۔ جسمانی اور روحانی دونوں اعتبار سے انسان ایک محیط بالذات مرکز ہے۔ لیکن ہنوز وہ مکمل انفرادیت نہیں۔ اس کا خدا سے جتنا بعد ہوتا ہے اتنی ہی اس کی انفرادیت ضعیف ہوتی ہے۔ خدا سے سب سے زیادہ قریب، سب سے زیادہ کامل ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خدا میں جذب ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے وہ خدا کو اپنے آپ میں جذب کر لیتا ہے۔ صحیح اور حقیقی فرد مادی عالم ہی کو اپنے آپ میں جذب نہیں کرتا بلکہ اس پر قابو پا کر خود خدا کو بھی اپنے 'انا' میں جذب کر لیتا ہے۔"[۱]

"یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ 'خودی' یا 'انا' یا 'میں' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے۔ جو تمام مشاہدات کی خالق ہے۔ مگر جس کی لطافت مشاہدہ کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی۔ کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے۔ یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنی فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء اور علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔"[۲]

اقبال نے 'اسرار خودی' 'ساقی نامہ' اور اکثر دوسرے مقامات پر اس ضروری

---

(۱) اسرار خودی کا انگریزی میں مقدمہ (۲) دیباچہ 'اسرار خودی' اشاعت اول

سوال کا جواب دیا ہے۔ لیکن ان کے لیکچر 'انسانی انا' اس کی آزادی ... میں فلسفیانہ طور سے اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے۔ اقبال کی پوزیشن سمجھنے کے لیے ذیل میں اس لیکچر میں سے چند اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں:

" 'انا' اپنے آپ کو ایک وحدت کے طور پر ظاہر کرتی ہے جنہیں ہم ذہنی کیفیات کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی کیفیات ایک دوسرے سے علاحدہ وجود نہیں رکھتیں۔ وہ ایک دوسری میں شامل ہیں اور ایک دوسری کی موجودگی پر دلالت کرتی ہیں۔ وہ ایک پیچیدہ کل جسے MIND کہا جاتا ہے، کے پہلوؤں کے طور پر موجود ہوتی ہیں۔ ان متعلقہ کیفیتوں یا حالتوں کی منظم وحدت، ایک عجیب قسم کی وحدت ہے۔ یہ وحدت مادی اشیاء کی وحدت سے بنیادی طور پر مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ ایک مادی شے کے اجزا ایک دوسرے کے بغیر بھی موجود رہ سکتے ہیں۔ ذہنی وحدت قطعاً یکتا ہے۔" " 'انا' کی وحدت کی دوسری ضروری خاصیت اس کی لازمی تنہا انفرادیت ہے۔ جو ہر 'انا' کی یکتائیت کو ظاہر کرتی ہے ...... میری مسرتیں۔ غم اور خواہشات صرف میری ہیں۔ صرف میری 'انا' کے حصے ہیں۔ میرے احساسات۔ نفرتیں اور محبتیں۔ فیصلے اور ارادے صرف میرے ہیں۔ اگر میرے لیے ایک سے زیادہ با عمل کھلی ہوئی ہوں تو خود خدا تک میرے لیے نہ محسوس کر سکتا ہے نہ فیصلہ کر سکتا ہے اور نہ انتخاب کر سکتا ہے۔"

"داخلی تجربہ (INNER EXPERIENCE) عمل میں مشغول 'انا' ہے۔ ہم 'انا' کو ادراک۔ فیصلے اور تمنا کے عمل میں پرکھ سکتے ہیں۔ انا کی زندگی ایک طرح کی کشاکش ہے۔ جو 'انا' کے ماحول پر اور ماحول کے انا پر حملہ کی وجہ سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ 'انا' اس میدانِ کارزار سے الگ نہیں رہتی۔ یہ اس میں ایک مقصدی قوت کے طور پر موجود رہتی ہے۔ اور اپنے تجربات کی بنیادوں پر منظم اور مستحکم ہوتی ہے۔"

"میری حقیقی شخصیت ایک شے نہیں ہے بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ میرا تجربہ صرف میرے ان افعال کا مرتب مجموعہ ہے جو ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ اور کسی خاص مقصد کی وحدت پر مرکوز ہیں۔ میری حقیقت میرے مقصدی رویہ میں موجود ہے۔ تم میرا

اور اک مکاں میں مقید شے یا زماں میں تجربات کی حیثیت سے نہیں کر سکتے۔ تم صرف میرے فیصلوں۔ میرے رویہ۔ میرے مقاصد اور میری تمناؤں سے میری تشریح کر سکتے ہو۔ مجھے سمجھ سکتے ہو اور مجھے پرکھ سکتے ہو۔"

"انا کوئی بے لوچ شے نہیں ہے۔ یہ زماں میں اپنے آپ کو منظم کرتی ہے۔ اور تجربہ کی بنا پر منظم اور مستحکم ہوتی ہے۔"

"انا کو اپنی جدوجہد اس وقت تک قائم رکھنی چاہیئے جب تک وہ اپنے آپ کو مجتمع کرنے اور دوبارہ زندگی حاصل کرنے کے قابل نہ ہو جائے۔ دوبارہ زندگی حاصل کرنا خارجی واقعہ نہیں ہے۔ یہ "انا" کے اندر زندگی کے عمل کی تکمیل ہے۔ یہ انفرادی ہو یا کائناتی ہر حال میں یہ انا کی گذشتہ کامیابیوں اور آئندہ کی امیدوں کا ایک قسم کا جائزہ ہے۔"

جہاں تک اشعار میں خودی کی تشریح کا تعلق ہے اقبال نے کافی اشعار خودی کے متعلق پیش کئے ہیں۔ مثنوی تو کلیتاً اسی موضوع پر ہے۔ بہر حال یہاں صرف چند اشعار پیش کئے جاتے ہیں:

یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے! — خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے!
خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات! — خودی کیا ہے بیداریٔ کائنات!
خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند! — سمندر ہے اک بوند پانی میں بند!
اندھیرے اجالے میں ہے تابناک! — من و تو میں پیدا من و تو سے پاک!
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے! — نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے!
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی — ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی
تجسس کی راہیں بدلتی ہوئی — دمادم نگاہیں بدلتی ہوئی!
سبک اس کے ہاتھوں میں سنگِ گراں! — پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگِ رواں!
سفر اس کا انجام و آغاز ہے — یہی اس کی تقویم کا راز ہے
کرن چاند میں ہے شرر سنگ میں! — یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں!
اسے واسطہ کیا کم و بیش سے! — نشیب و فراز و پس و پیش سے!

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر — ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے — فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

خودی کی جلوتوں میں مصطفائیؐ — خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش — خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

خودی کے نور سے دنیا پہ چھا جا — مقامِ رنگ و بو کا راز پا جا
برنگِ بحر ساحل آشنا رہ — کفِ ساحل سے دامن کھینچتا جا!

یہ پیام دے گئی ہے مجھے بادِ صبحگاہی — کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی
تری زندگی اسی سے تری آبرو اسی سے — جو رہی خودی تو شاہی نہ رہی تو روسیاہی

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی — ہر ذرہ شہیدِ کبریائی!
بے ذوقِ نمو و زندگی موت — تعمیرِ خودی میں ہے خدائی!
رائی زورِ خودی سے پربت — پربت ضعفِ خودی سے رائی!

حیاتِ ابدی

زندگانی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی — وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی — یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

خودی کی تربیت

خودی کی پرورش و تربیت پہ ہے موقوف — کہ مشتِ خاک میں پیدا ہو آتشِ ہمہ سوز!
یہی ہے سترِ کلیمی ہر اک زمانے میں — ہوائے دشت و شعیب و شبانیٔ شب و روز!

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است　　ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد　　آشکارا عالمِ پندار کرد

صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او　　غیرِ او پیداست از اثباتِ او

در جہاں تخمِ خصومت کاشت است　　خویشتن را غیرِ خود پنداشت است

مسلماں از خودی مردِ تمام است　　بخاکش تا خودی میرد غلام است

اگر خود را متاعِ خویش دانی　　نگہ را جز بخود بستن حرام است

کسے کو بر خودی زد لَا اِلٰہ را　　ز خاکِ مردہ رویاند نگہ را!

مدہ از دست دامانِ چنیں مرد　　کہ دیدم در کمندش مہر و مہ را

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال کے یہاں یہ لفظ بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا۔ جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے۔ اس لفظ کا مطلب تکبر نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد ہے اپنی ذات کی معرفت۔ معرفتِ نفس۔ خود شناسی۔ عرفانِ نفس۔ یہ معلوم کرنا کہ ہم کیا ہیں۔ اور یہ صرف عقلی اور استدلالی طور پر نہیں بلکہ عملی طور پر اپنے آپ کو اس معیار تک لانے کی جد و جہد کرنا تاکہ انفرادیت کی تکمیل ہو سکے۔ شخصیت مستحکم ہو سکے۔ انسان حقیقی معنوں میں انسان بن سکے۔ بندہ مولا صفات ہو سکے۔ جس میں آفاق گم ہو سکیں۔ یہ وہ منزل ہے جس پر پہنچنے کے بعد انسان خلیفۃ اللہ فی الارض۔ مردِ مومن۔ انسانِ کامل۔ درویش۔ مردِ حر۔ قلندر۔ صاحبِ فقر ہو جاتا ہے۔

اپنے آپ کو مجتمع کرنے میں 'انا' کو تین منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے (۱) قانون کی پابندی (اطاعت) (۲) ضبطِ نفس اور (۳) نیابتِ الٰہی۔ اقبال نے ان تینوں مراحل کی تشریح 'اسرارِ خودی' میں مکمل طریقہ سے کی ہے۔ انا کی تین منزلوں میں سب سے

پہلی منزل اطاعت یعنی قانون کی پابندی ہے۔ یہ قانون صرف خدا کا قانون ہے اور اطاعت، خدا اور اس کے رسول کی اطاعت۔ اطاعت کا مطلب اپنے فرائض کو پورا کرنا اور آئین کا پابند ہونا ہے۔ کہ اس پابندی کے بغیر آزادی ممکن ہی نہیں:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار　　می شود از جبر پیدا اختیار

ناکس از فرماں پذیری کس شود　　آتش ار باشد ز طغیاں خس شود

ہر کہ تسخیرِ مہ و پرویں کند　　خویش را زنجیریِ آئیں کند

باد را زندانِ گل خوشبو کند　　قیدِ بو را نافۂ آہو کند

می زند اختر سوئے منزل قدم　　پیشِ آئینے سرِ تسلیم خم

سبزہ بر دینِ نمو روئیدہ است　　پائمال از ترکِ آں گردیدہ است

لالہ پیہم سوختن قانونِ او　　بر جہد اندر رگِ او خونِ او

قطرہا دریاست از آئینِ وصل　　ذرہ ہا صحراست از آئینِ وصل

باطنِ ہر شے ز آئینے قوی　　تو چرا غافل ازیں ساماں روی

باز اے آزادِ دستورِ قدیم　　زینتِ پا کن ہماں زنجیرِ سیم

شکوہ سنجِ سختیِ آئیں مشو

از حدودِ مصطفےٰ بیروں مرو

'بانگِ درا' میں 'محاصرۂ ادرنہ' میں بھی اسی چیز پر زور دیا گیا ہے:

چھوتی نہ تھی یہود و نصاریٰ کا مال فوج　　مسلم خدا کے حکم سے مجبور ہو گیا

"دینِ اسلام نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا۔ بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود معین کرتا ہے۔ ان حدود کے معین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔ خودی خواہ مسولینی کی ہو خواہ ہٹلر کی۔ قانونِ الٰہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔ مسولینی نے حبشہ کو محض جوع الارض کی تسکین کے لیے پامال کیا۔ مسلمانوں نے اپنے عروج کے زمانہ میں حبشہ کی آزادی کو محفوظ رکھا۔

فرق اس قدر ہے کہ پہلی صورت میں خودی کسی قانون کی پابند نہیں۔ دوسری صورت میں قانونِ الٰہی اور اخلاق کی پابند ہے۔ بہرحال حدود خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکامِ الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ امیال و عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض صوفیائے اسلام نے فنا کہا ہے۔ بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے۔[1] "عام زندگی کے لیے بھی اقبال اطاعت کو بہت ضروری سمجھتے ہیں" دوسرا مرض جو مسلمانوں کے اندر گھر کر چکا ہے یہ ہے کہ ان میں اطاعت کا مادہ باقی نہیں رہا۔ یہی وجہ ہے کہ آج متعدد افراد اور متعدد جماعتیں الگ الگ راہوں پر گامزن ہیں۔"

خودی کے لیے اطاعت کے بعد جو دوسری منزل آتی ہے وہ ضبطِ نفس ہے اطاعت حقیقتاً وہ طریقہ ہے جس سے انسان ضبطِ نفس تک پہنچ سکتا ہے۔ اطاعت کے بغیر اپنے نفس پر قابو پالینا نہ صرف مشکل بلکہ ناممکن ہے۔ نفس پر قابو پالینے کا مطلب اپنی ذات کا تعین اور اپنی شخصیت کا احساس کر لینا ہے۔ اور یہ انانیت کی سب سے اعلیٰ صورت ہے۔ اسی وجہ سے اقبال نے ضبطِ نفس پر کافی زور دیا ہے:

زیستن تاکے بہ بحر اندر چو خس سخت شو چوں کوہ از ضبطِ نفس

ضبطِ نفس کا مطلب اپنی رائے میں آزاد ہونا اور اپنے اقوال۔ احساسات اور افعال میں خود حکمران ہونا ہے۔ نہ کہ دوسروں کے احکامات کی پیروی کرنا۔

مرد شو آور زمامِ او بکف تا شوی گوہر اگر باشی خزف
ہر کہ بر خود نیست فرمانش رواں می شود فرماں پذیر از دیگراں

ضبطِ نفس کی منزل تک پہنچنے کے لیے اقبال

خوفِ دنیا خوفِ عقبیٰ خوفِ جاں خوفِ آلامِ زمین و آسماں

---

[1] اقبال نامہ ص ۲۰۲ - ۲۰۳

حبِ مال و دولت و حبِ وطن حبِ خویش و اقربا و حبِ زن

اور تن پروری۔ فحاشی اور برائی سے بچنے کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ نفس پر قابو پانے اور 'خوف' 'حب' اور تن پروری سے بچنے کے لیے اقبال اسلام کے ارکانِ خمسہ: توحید۔ صلوٰۃ۔ روزہ۔ حج اور زکوٰۃ کو بہت ضروری سمجھتے ہیں کہ ان کے بغیر ضبطِ نفس ممکن نہیں۔ "کسی قوم کی تشکیل و تعمیر کے لیے اسلام کے پانچ ارکان مشہورہ کا اجراء و انضباط کافی ہے۔ چنانچہ اس کی محسوس عملی صورت عہد سعادت سے بہتر کہیں نظر نہیں آسکتی اور تاریخ کا حافظہ اس حقیقت کو کبھی فراموش نہیں کر سکتا۔"

تا عصائے لا الٰہ داری بدست ہر طلسم خوف را خواہی شکست
ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش خم نگردد پیشِ باطل گردنش
خوف را در سینۂ او راہ نیست خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست

لا الٰہ باشد صدف گوہر نماز قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز
در کفِ مسلم مثالِ خنجر است قاتلِ فحشا و بغی و منکر است
روزہ بر جوع و عطش شبخوں زند خیبرِ تن پروری را بشکند
مومناں را فطرت افروز است حج ہجرت آموز و وطن سوز است حج
طاعتے سرمایۂ جمعیتے ربطِ اوراقِ کتابِ ملتے
حبِ دولت را فنا ساز و زکوٰۃ ہم مساوات آشنا ساز و زکوٰۃ
دل ز حتیٰ تنفقوا محکم کند زر فزاید الفتِ زر کم کند
ایں ہمہ اسبابِ استحکامِ تست پختہ محکم اگر اسلامِ تست
اہلِ قوت شو ز وردِ یا قوی
تا سوارِ اشترِ خاکی شوی

نیابتِ الٰہی خودی کی آخری منزل ہے۔ نیابتِ الٰہی کے متعلق اقبال ڈاکٹر نکلسن کو لکھتے ہیں: "نیابتِ الٰہی اس زمین پر انسانی نشو و نما کا تیسرا اور آخری درجہ ہے۔ نائب

بہ حیثیت کرۂ زمین پر خلیفۃ اللہ کی ہے۔ وہ کامل ترین 'انا' ہے۔ وہ انسانیت کا مقصد اور ذہنی اور جسمانی دونوں قسم کی حیات کا منتہیٰ ہے۔ اس میں ہماری ذہنی زندگی کی بے آہنگی ہم آہنگی بن جاتی ہے۔ اس میں اعلیٰ ترین طاقت اعلیٰ ترین علم کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ اس کی زندگی میں خیال و عمل۔ استدلالی اور فکری علم سب ایک ہو جاتے ہیں۔ نخلِ انسانیت کا وہ آخری ثمر ہے . . . . . نوعِ انساں کا وہ حقیقی حاکم ہے۔ اس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔ وہ اپنی متاعِ فطرت میں سے دوسروں پر حیات کی دولت لٹاتا ہے۔ اور ان کو تدریجاً اپنے آپ سے قریب لاتا رہتا ہے۔ ارتقا میں ہم جتنا آگے بڑھتے ہیں۔ اتنا ہی اس سے نزدیک ہو جاتے ہیں۔ اس تک پہنچنے میں ہم معیارِ حیات کے اعتبار سے اپنے آپ کو بلند کرتے ہیں۔"

نیابتِ الٰہی کی اس آخری منزل تک پہنچنا انسان کو 'انسانِ کامل' بنا دیتا ہے۔ انسانِ کامل خودی کی ترقی کی آخری منزل ہے۔ جسے اقبال نے نیابتِ الٰہی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اقبال نے انسانِ کامل کی صفات اور خصوصیات مختلف اشعار میں پیش کی ہیں۔ وہ نطشے کے فوق البشر کی طرح صرف قوت کا مظہر۔ طاقت کا پجاری۔ جنگ کا دلدادہ نہیں ہے بلکہ جلالی اور جمالی دونوں قسم کی صفات کا پیکر ہے۔ وہ بہترین انا، خدا سے سب سے زیادہ قریب۔ خلیفۃ اللہ اور بندۂ مولا صفات ہے جو نخلِ انسانیت کا آخری ثمر ہے۔ نوعِ انسانی کا حقیقی حاکم ہے۔ جس کی حکومت خدا کی حکومت ہے۔

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں کارکشا کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز
نرم دمِ گفتگو گرم دمِ جستجو رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقیں اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز

عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ حلقۂ آفاق میں گرمیٔ محفل ہے وہ

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

باب سوم

ایجابی اقدار

گذشتہ باب میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ اقبال کے خیال میں ام الفضائل خودی' انا 'کا استحکام شخصیت کی تکمیل ہے اور اس کی تین منازل اطاعت۔ ضبطِ نفس اور نیابت الٰہی ہیں۔ لیکن اقبال خودی کی صرف فلسفیانہ تشریح پر اکتفا نہیں کرتے۔ بلکہ وہ اقدار بھی پیش کرتے ہیں جن کی وساطت سے انسان خودی کی منازل طے کر سکتا ہے۔' انا' کے استحکام کے لیے ان اقدار اور صفات کو اپنانا اور ان پر عمل کرنا ضروری ہے کہ ان پر عمل کیے بغیر انسان اپنی خودی کو مستحکم نہیں کر سکتا۔ یہ اقدار ایک طرف ایجابی اور سلبی ہیں اور دوسری طرف اجتماعی اور انفرادی۔ خودی کی اعلیٰ منزل تک پہنچنے کے لیے ایجابی اقدار کی موجودگی اور سلبی اقدار کی غیر موجودگی لازمی اور ضروری ہے۔ انفرادی اقدار سے مراد وہ اقدار ہیں جو نسبتاً فرد سے زیادہ متعلق ہیں اور اجتماعی اقدار سے مراد وہ قدریں ہیں جن کا تعلق فرد سے زیادہ معاشرہ سے ہے۔ اس طرح اقبال کے لحاظ سے اقدار کی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ انفرادی ایجابی۔ ۲۔ انفرادی سلبی۔ ۳۔ اجتماعی ایجابی اور۔ ۴۔ اجتماعی سلبی۔ اقبال کی پیش کردہ ان تمام اقدار کا بنظرِ غائر مطالعہ کرنے کے بعد ہی اقبال کا نظریۂ اخلاق پوری طرح واضح ہو سکتا ہے۔ بنا بریں ان اقدار کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ اس موجودہ باب میں پہلی قسم کی اقدار پر بحث کی جائے گی۔ کہ وہ کیا قدریں ہیں جو ایک فرد میں موجود ہونی چاہئیں۔ تاکہ وہ اپنی خودی کو مستحکم کر سکے۔

عشق

' انا' کے استحکام کے لیے سب سے لازمی اور ضروری صفت عشق ہے۔ عشق

کے معنی نہ صرف محبت کے ہیں اور نہ صرف وجدان کے۔ بلکہ اقبال نے اس لفظ کو نہایت عمیق اور وسیع مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ لفظ عشق کے معنی اقبال ہی کے الفاظ میں سنیئے " انا کا استحکام عشق سے ہوتا ہے۔ یہ لفظ اس موقع پر ابہت وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اس کے معنی ہیں جذب کر لینے اور اپنے آپ میں سمو لینے کی خواہش۔ اس کی سب سے اعلیٰ صورت قدروں اور نصب العینوں کی تخلیق اور ان کو ایک واقعیت بنا لینے کی کوشش ہے۔ عشق، عاشق اور معشوق دونوں کو منفرد بنا دیتا ہے۔ سب سے زیادہ یکتا شخصیت کی واقعیت کو مان لینے کی کوشش طالب کو منفرد بنا دیتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ مطلوب کی انفرادیت کو متضمن ہوتی ہے۔ کیونکہ کوئی دوسری شے طالب کی فطرت کو مطمئن نہیں کر سکتی۔ ۔۔۔۔۔ انا کے استحکام کے لیے ہمیں عشق یعنی جذب کر لینے والے عمل کی طاقت کو نشو و نما دینا چاہیئے ۔۔۔۔۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سیرت میں جذب کر لینے والے عمل کا سبق موجود ہے۔ اور خصوصاً ایک مسلمان کے لیے۔"[1]

اقبال کے تصور عشق[2] کا اردو فارسی کے عام شعراء کے رسمی عشق سے کوئی واسطہ نہیں۔ وہ لفظ 'عشق' کو آرزوئے تحقیق۔ ذوق طلب۔ بیتابی دل۔ جذب کر لینے کی قوت کے معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ 'عشق' انا کے استحکام کا ذریعہ ہے۔ جس کے بغیر خودی کی بلندی ممکن نہیں۔ یہ وہ جذبہ طلب ہے جس کی بنا پر انسان میں جرأت و بیباکی۔ ہمت مردانہ اور یقین محکم پیدا ہوتا ہے۔ وہ فطرت کے خلاف نبرد آزما ہوتا اور قانون علت و معلول سے آزاد ہو کر مکمل خود اختیاری حاصل کرتا ہے۔ حیات اور موت پر فتح پاتا ہے۔ شک کو یقین میں تبدیل کرتا ہے اور راہ عمل پر گامزن ہوتا ہے۔ عزیز احمد صاحب کا یہ کہنا کہ "برگساں کا وجدان اقبال کا عشق ہے"[2] زیادہ صحیح نہیں ہے۔ اقبال عشق کو صرف وجدان کے معنوں میں استعمال نہیں کرتا۔ بلکہ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوش وجدان ہے۔ جس کے تانے بانے سے ذات اپنی قبائے صفات بناتی ہے۔ اس کی بدولت انسان تمام

---

(۲) نئی تشکیل ص ۲۱۲

ذات کے لیے جذب و تسخیر پر عمل پیرا ہوتا ہے اور ہر قسم کے موانع پر قابو پاتا ہے۔ یہ ایک وجدانی کیفیت ہے جس کا خاصہ مستی، انہماک اور جذب کل ہے۔ اس سے انسانی ذہن زمان و مکان پر اپنی گرفت مضبوط کرتا اور لزوم و جبر کی دائمی زنجیروں سے چھٹکارا پاتا ہے۔ اس کے بغیر حقیقی آزادی سے کوئی ہمکنار نہیں ہو سکتا۔ عشق کا ایک اور خاصہ پیہم آرزو ہے۔۔۔ ۔۔۔ اس کے ہاں وہ زندگی کا ایک زبردست محرک عمل ہے۔ اقبال عشق سے تسخیرِ فطرت کا بھی کام لیتا ہے۔ اور اس کے ذریعے اپنے دل کو کائنات سے متحد کرتا ہے۔ اسی کی بدولت انسان کی نظر اتنی بلند ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی ہمت مردانہ کے سامنے جبریل کو "صید زبوں" سمجھنے لگتا ہے اور اپنے وجدان کی کمند سے ذاتِ یزداں پر قابو پانے کے منصوبے سوچتا ہے۔

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ"

عشق کی سب سے اعلیٰ صورت قدروں اور نصب العینوں کی تخلیق اور ان کو ایک واقعیت بنا لینے کی کوشش ہے۔ انسان کو ترقی کرنے کے لیے ماحول کے خلاف جنگ کرنی پڑتی ہے۔ ماحول کے خلاف یہ جدوجہد اسے آگے بڑھاتی ہے۔ وہ اس پر فتح پاتا جو اپنے لیے نئے نئے مقاصد متعین کرتا اور اعلیٰ قدروں کی تخلیق کرتا جاتا ہے۔ اور انہیں واقعیت بنانے کی سعی کرتا ہے۔ عشق نہ صرف ان اقدار کی تخلیق کرتا ہے بلکہ ان کے حصول میں انسان کی رہنمائی بھی کرتا ہے اور اس طرح انسان خودی کی منازل طے کرتا اور اپنی شخصیت کو مستحکم کرتا جاتا ہے۔ آرزو اور مدعا عشق کی دین ہیں اور یہی زندگی کی اساس ہیں کہ ان کے بغیر زندگی زندگی نہیں موت سے بدتر ہے۔

زندگانی را بقا از مدعاست کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
آرزو را در دلِ خود زندہ دار تا نگردد مشتِ خاکِ تو مزار

---

(۱) روح اقبال ص ۲۰۴

آرزو جانِ جہانِ رنگ و بوست فطرتِ ہر شے امینِ آرزوست
از تمنا رقصِ دل در سینہ ہا سینہ ہا از تابِ او آئینہ ہا
طاقتِ پرواز بخشد خاک را خضر باشد موسیِ ادراک را
دل ز سوزِ آرزو گیرد حیات غیرِ حق میرد چو او گیرد حیات
چون ز تخلیقِ تمنا باز ماند شہپرش بشکست و از پرواز ماند
آرزو ہنگامہ آرائے خودی موجِ بیتابے ز دریائے خودی
آرزو صیدِ مقاصد را کمند دفترِ افعال را شیرازہ بند
زندہ را نفیِ تمنا مردہ کرد شعلہ را نقصانِ سوز افسردہ کرد
اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز از شرابِ مقصدے مستانہ خیز
مقصدے مثلِ سحر تابندۂ ما سوا را آتشِ سوزندۂ
مقصدے از آسماں بالاترے دلربائے دلستانے دلبرے
باطلِ دیرینہ را غارتگرے فتنہ در جیبے سراپا محشرے

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم
از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

اور یہ مقاصد کیا ہیں جنہیں آرزو اور تمنا تخلیق کرتی ہے۔ عشق صرف عالمِ زمان و مکان کی تسخیر سے مطمئن نہیں ہوتا۔ وہ تو نئے سے نئے اور اعلیٰ سے اعلیٰ مقاصد تخلیق کرتا ہے۔ جنہیں صرف عشق ہی کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے عقل کی رسائی وہاں ممکن نہیں۔

یہ عالم یہ ہنگامۂ رنگ و صوت یہ عالم کہ ہے زیرِ فرمانِ موت
یہ عالم یہ بت خانۂ چشم و گوش جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش
خودی کی یہ ہے منزلِ اولیں مسافر! یہ تیرا نشیمن نہیں
تری آگ اس خاکداں سے نہیں! جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں!
بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر!
خودی شیرِ مولا جہاں اس کا صید زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید!

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود — کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود

ہر اک منتظر تیری یلغار کا — تری شوخیِ فکر و کردار کا

یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار — کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت! — تجھے کیا بتاؤں تری سرنوشت!

حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ! — حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ!

فروزاں ہے سینے میں شمعِ نفس — مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس

اگر یک سرِ موئے برتر پرم
فروغِ تجلّی بسوزد پرم!

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں — ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں — یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر — چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں

اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم — مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں

تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا — ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا — کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اور جب عشق ستاروں سے آگے جہاں میں لے جاتا ہے۔ نئی فضاؤں میں پرواز کرتا ہے نئے چمن اور نئے آشیاں تک ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ نئے آسمان اور ماورائے زمان و مکاں پہنچ جاتا ہے۔ تو کیا وہ مطمئن ہو جاتا ہے۔ نہیں اسے خوب سے خوب تر کی تلاش رہتی ہے۔ وہ آگے سے آگے بڑھنا چاہتا ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلّی — اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

ہے دوڑتا اشہبِ زمانہ — کھا کھا کے طلب کا تازیانہ

شرعِ محبت میں ہے عشرتِ منزل حرام
شورشِ طوفاں حلال لذتِ ساحل حرام
عشق پہ بجلی حلال، عشق پہ حاصل حرام
علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے ام الکتاب

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول — لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول

اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز — ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول

اقبال کے خیال میں خودی کے استحکام کے لیے عشق و محبت لازمی اور ضروری ہے کہ خودی عشق و محبت کے بغیر مستحکم نہیں ہو سکتی۔ 'اسرارِ خودی' میں اس مسئلہ پر پوری طرح بحث کی گئی ہے۔

نقطۂ نوری کہ نام او خودی است — زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است

از محبت می شود پائندہ تر — زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر

از محبت اشتعالِ جوہرش — ارتقائے ممکناتِ مضمرش

فطرتِ او آتش اندوزد ز عشق — عالم افروزی بیاموزد ز عشق

عشق را از تیغ و خنجر باک نیست — اصلِ عشق از آب و باد و خاک نیست

در جہاں ہم صلح و ہم پیکارِ عشق — آبِ حیواں تیغِ جوہر دارِ عشق

از نگاہِ عشق خارا شق بود — عشقِ حق آخر سراپا حق شود

'سراپا حق' کی منزل پر پہنچنے کے بعد عشق تمام شک و شبہات کو ختم کر کے موت پر فتح پا لیتا ہے

در بود و نبود من اندیشہ گماں ہا داشت — از عشق ہویدا شد ایں نکتہ کہ ہستم من

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ — عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

ہے ابد کے نسخۂ دیرینہ کی تمہید عشق — عقلِ انسانی ہے فانی زندۂ جاوید عشق
عشق کے خورشید سے شامِ اجل شرمندہ ہے — عشق سوزِ زندگی ہے تا ابد پائندہ ہے

جب خودی عشق و محبت سے مستحکم ہو جاتی ہے تو وہ نظامِ عالم کی ظاہر و پوشیدہ قوتوں کو مسخر کر لیتی ہے۔

خودی ہو علم سے محکم تو غیرتِ جبریل — اگر ہو عشق سے محکم تو صورِ اسرافیل

از محبت چوں خودی محکم شود — قوتش فرمانده عالم شود
پیرِ گردوں کز کواکب نقش بست — غنچہ ہا از شاخسارِ او شکست
پنجۂ او پنجۂ حق مے شود — ماہ از انگشتِ او شق مے شود
در خصوماتِ جہاں گردد حکم — تابعِ فرمانِ او دارا و جم

عقل

عشق و محبت۔ ذکر۔ عرفان اور بصیرت کے ساتھ ساتھ عقل۔ نظر اور علم و فکر کا تذکرہ لازمی اور ضروری ہے۔ یہ وہ صفت ہے جس پر سقراط نے سب سے زیادہ زور دیا ہے۔ اس کے لحاظ سے علم نیکی ہے اور نیکی علم۔ اس کے خیال میں انسان کے نیک بننے کے لیے صرف یہ صفت کافی ہے کیونکہ اگر ایک شخص کو نیکی کا علم حاصل ہے تو وہ خیر کی راہ پر چلنے کے لیے مجبور ہے۔ جہالت کا دوسرا نام شر ہے اور شر کا جہالت۔ لیکن اقبال اس نظریہ سے متفق نہیں۔ وہ علم کے ساتھ عشق اور ذوقِ عمل کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ علم النفس نے اس چیز کو پایۂ ثبوت تک پہنچا دیا ہے کہ ہر ذہنی عمل کے لیے شعور کے ان تینوں پہلوؤں علم و وقوف، عشق (احساس) اور ذوقِ عمل (خواہش) کی موجودگی ضروری ہے۔ اقبال صرف علم اور اس کی بنیاد عقل پر اکتفا نہیں کرتے۔ بلکہ عشق اور ذوقِ عمل کو بھی بہت اہم سمجھتے ہیں۔ اور ان کا درجہ علم اور عقل سے اونچا ہے۔ اس موقعے پر اگرچہ اقبال کے نظریۂ عقل و عشق پر تفصیلاً کچھ عرض کرنا مناسب نہیں بہرحال یہ ضرور عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اقبال کے نزدیک انا کے استحکام کے لیے عقل اور علم نہایت ضروری اقدار ہیں جن کے

بغیر انفرادیت کی تکمیل اور خودی کی بلندی ممکن نہیں علاوہ ازیں اقبال عقل اور عشق کو دو متضاد صفات نہیں مانتے بلکہ "نہ اس مفروضہ کا کوئی جواز ہے کہ فکر اور وجدان لازماً ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ یہ دونوں ایک ہی سرچشمہ سے نکلتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اول الذکر حقیقت کو اس کے اجزا کر کے سمجھتا ہے اور موخر الذکر من حیث الکل ایک حقیقت کے ابدی پہلو پر نگاہیں مرکوز رکھتا ہے اور دوسرا زمانی پہلو پر۔ ایک کا مقصد تمام حقیقت سے فوراً محظوظ ہونا ہے اور دوسرا حقیقت تک پہنچنا چاہتا ہے۔ لیکن اس کے ایک ایک حصہ کو سمجھ کر اور اس کا جزوی طور پر پوری طرح مشاہدہ کر کے ان میں سے ہر ایک مشترکہ تجدید کے لیے ایک دوسرے کا محتاج ہے۔ دونوں اس ایک ہی حقیقت کے متلاشی ہیں جو زندگی میں ان دونوں کے دائرۂ عمل کے مطابق ان پر ظاہر ہوتی ہے۔ برگساں نے صحیح کہا ہے کہ حقیقتاً وجدان فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔"(۱) "امام غزالی کو یقین ہو گیا تھا کہ فکر متناہی اور ناقص شے ہے۔ اس سے مجبوراً انہیں فکر اور وجدان میں ایک حدِ فاصل قائم کرنی پڑی۔ انہوں نے یہ خیال نہیں کیا کہ فکر اور وجدان آپس میں مربوط ہیں اور ان کی نشو و نما ایک ساتھ ہوتی ہے۔ اگر فکر سے نقص اور متناہیت کا اظہار ہوتا ہے تو محض اس لیے کہ فکر زمانِ فاریہ سے وابستہ ہے۔ یہ خیال کہ چونکہ فکر کے لیے متناہی ہونا لازمی ہے اس لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم اس کی وساطت سے لاانتہا تک پہنچ سکیں اس غلط نظریئے پر مبنی ہے جو ہم نے علم کی دنیا میں فکر کے طریق ادراک کے متعلق قائم کر رکھا ہے۔"(۲)

لیکن اپنے اشعار میں بعض مقامات پر اقبال نے عقل پر اس قدر لعن طعن کی ہے کہ بظاہر وہ عقل کے بالکل خلاف معلوم ہوتے ہیں۔ کہیں اسے بوالہوس کہا ہے اور کہیں عیار۔ کہیں اسے صرف چراغِ رہگزر رہتا ہے اور کہیں جراتِ رندانہ سے محروم۔ کبھی وہ محوِ تماشائے لبِ بام ہے اور کبھی اپنا سراغ لگانے سے قاصر۔ اس کا میدان صرف

---

(۱) ایجز: ص ۳۰۲ — (۲) ایجز: ص ۳۰۵

تحقیق اور تنقید ہے تخلیق سے وہ عاجز ہے۔ وہ صرف تماشہ دیکھ سکتی ہے تجربہ نہیں کر سکتی۔ خطرات اور حادثات کا بڑھ کر خیر مقدم کرنا تو گویا ان کا مقابلہ کرنا بھی اس کے بس کی بات نہیں۔ وہ تو ان سے دور بھاگنا چاہتی ہے۔ وہ صرف نظر حکیمانہ عطا کر سکتی ہے۔ حدیث رندانہ نہیں سکھا سکتی۔ اس کی تقدیر میں آستان سے دوری ہے حضوری نہیں۔ اس کی حد میں نہ لذت شوق ہے نہ نعمت دیدار۔ اس کے پاس صرف خبر ہے نظر نہیں۔ بصارت ہے بصیرت نہیں۔ وہ صرف آنکھ کا نور ہے دل کا نور نہیں۔ اس میں سرور ہے لیکن اس کی جنت میں حور نہیں۔ وہ اسباب و علل کے جال میں گرفتار ہے۔ اس کا سرمایہ صرف بیم و شک ہے۔ وہ ذوقِ نظر سے محروم ہے، اور انسانیت کے پرانے چاک کو سینے سے قاصر۔ وہ ابن الکتاب ہے اور سراپا حجاب اور پیدا سوال۔ ظن و تخمین کا شکار ہے۔ اور یقین سے محروم۔ اس کے نصیب میں غیاب و جستجو تو ہے لیکن حضوری اور اضطراب نہیں۔ وہ حقیقت کو من حیث الکل نہیں پا سکتی۔ صرف جزوی طور پر اس کا مشاہدہ کر سکتی ہے۔ غرض اقبال نے عقل اور علم کی کوتاہیوں کو اس طرح اور اس انداز سے بار بار پیش کیا ہے کہ اس کی حیثیت ثانوی بھی معلوم نہیں ہوتی۔ لیکن اقبال کا بنظر غائر مطالعہ کرنے سے یہ غلط فہمی دور ہو جاتی ہے پہلے لیکچر کے مندرجہ بالا دو اقتباسات سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال وجدان و عشق، اور عقل میں نہ تضاد کے قائل ہیں اور نہ اختلاف کے۔ ان کے خیال میں یہ دونوں ایک ہی سرچشمہ سے نکلتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ خودی کے استحکام کے لیے دونوں ضروری ہیں ایک خودی کو جمال بخشتی ہے اور دوسرا جلال۔

خودی ہو علم سے محکم تو غیرت جبریل   اگر ہو عشق سے محکم تو صور اسرافیل

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ   سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

مرد کامل ہر دو صفات کی منزل آخر ہے

عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ   حلقۂ آفاق میں گرمی محفل ہے وہ

اقبال عقل و خرد اور فکر کی اہمیت کے منکر نہیں۔ ان کے خیال میں عقل حقیقت کے زمانی پہلو پر اپنی نگاہیں مرکوز رکھتی ہے اور مقام رنگ و بو کی تسخیر صرف اسی کا حصہ ہے۔ اقبال نے بارہا اس خیال کو مختلف مقامات پر پیش کیا ہے

فطرت کو خرد کے روبرو کر   تسخیر مقام رنگ و بو کر

ہر خاکی و نوری پہ حکومت ہے خرد کی   باہر نہیں کچھ عقل خداداد کی زد سے
عالم ہے غلام اس کے جلال ازلی کا   اک دل ہے کہ ہر لحظہ الجھتا ہے خرد سے

عقل بدام آورد فطرت چالاک را   اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را
زندگی جہد است و استحقاق نیست   جز بعلم انفس و آفاق نیست
گفت حکمت را خدا خیر کثیر   ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
علم اشیاء علم الاسماستے   ہم عصا و ہم ید بیضا ستے
علم اشیاء داد مغرب را فروغ   حکمت او ماست می بندد ز دوغ
جان ما را لذت احساس نیست   خاک رہ جز ریزۂ الماس نیست
علم و دولت نظم کار ملت است   علم و دولت اعتبار ملت است

'پیام مشرق' میں 'محاورۂ علم و عشق' میں اقبال علم کی زبان سے کہتے ہیں

نگاہم راز دار ہفت و چار است   گرفتار کمندم روزگار است
چلہ صد نغمہ از ساز مے کر دارم   بیا زادہ افگنم رازے کر دارم

اقبال عقل کے خلاف نہیں ہاں وہ اس بات کے ضرور مخالف ہیں کہ انسان عقل تک آکر رک جائے اور اس سے آگے نہ بڑھے۔ صرف عقل کو اپنی زندگی کا رہبر بنا لے حقیقت ابدی تک پہنچنے کا ذریعہ صرف اسے سمجھ لے۔ اور اس کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت محسوس نہ کرے۔ عقل ایک حد تک انسان کی رہنمائی ضرور کر سکتی ہے لیکن اس سے آگے وہ

لاچار و مجبور ہے۔ اگر وہ اپنی حد سے آگے بڑھنے کی کوشش کرے گی تو اس کا نتیجہ تباہی اور بربادی ہوگا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ تسخیر رنگ و بو میں بھی عقل کی ضرورت نہیں۔ انفس و آفاق کو اس کی مدد کے بغیر سمجھا جا سکتا ہے۔ عشق کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں بلکہ عشق کی منزل عقل کی راہ طے کرنے کے بعد آتی ہے۔ اور عقل کی راہ طے کیے بغیر عشق تک رسائی ناممکن ہے۔ عقل کا کام سمجھنا ہے اور عشق جذب کرنے کی قوت کا نام ہے۔ بغیر سمجھے جذب کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال عام صوفیا کے اس خیال سے متفق نہیں کہ عشق کا منبع اور ہے اور عقل کا اور۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ اس عام نظریے کے خلاف ان کے خیال میں عشق اور عقل کا سرچشمہ ایک ہے اور وہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ وہ عشق کو عقل کی ارتقا یافتہ شکل سمجھتے ہیں اور اگر عشق عقل کی ترقی یافتہ صورت ہے تو عشق کی منزل یقیناً عقل کی منزل کے بعد آتی ہے بغیر عقل کے عشق ممکن نہیں۔

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں — میرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

انسان صاحب جنوں صرف اس وقت ہو سکتا ہے جب وہ اس سے پہلے خرد کی گتھیاں سلجھا چکا ہو۔ خرد کی گتھیاں سلجھانے سے پہلے انسان صاحب جنوں نہیں بن سکتا۔ صرف صاحب ہوس بن سکتا ہے۔

علم کی حد سے پرے بندۂ مومن کے لیے — لذتِ شوق بھی ہے نعمتِ دیدار بھی ہے

مقصدِ اعلیٰ تو لذتِ شوق اور نعمتِ دیدار ہی ہے لیکن اس مقصد کے حصول کا ذریعہ صرف عقل اور علم ہے۔ عقل کے بغیر نعمتِ دیدار کا حاصل ہونا ناممکن ہے۔ گو صرف عقل کے ذریعہ نعمتِ دیدار میسر نہیں آ سکتی۔ عقل اور علم کی حد کو آخر حد سمجھ لینا اور اس سے آگے نہ بڑھنا نعمتِ دیدار سے محرومی کا باعث ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ بلکہ اس سے بھی زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ اس منزلِ اولیں کو پہلے طے کیا جائے۔ ورنہ حصولِ مقصد معلوم!

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ خود — چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

نہ چراغ راہ کو منزل سمجھا جا سکتا ہے اور نہ منزل تک چراغ راہ کی مدد کے بغیر پہنچا جا سکتا ہے۔

دونوں کی اپنی اپنی اہمیت ہے۔ اور کسی کی وقعت سے انکار ممکن نہیں۔

خرد سے راہرو روشن بصر ہے — خرد کیا ہے؟ چراغ رہگزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا — چراغ رہگزر کو کیا خبر ہے

اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ چراغ رہگزر کو درونِ خانہ کے ہنگاموں کے متعلق کیا خبر! لیکن درونِ خانہ تک لانے والی کونسی شے ہے۔ یہی خرد یعنی چراغ رہگزر جس سے ہر راہرو روشن بصر ہے۔

عقل ہمیں راہ دکھاتی ہے اور عشق منزل تک ہماری رہنمائی کرتا ہے اور چونکہ مقصد کو ذرائع پر فوقیت حاصل ہے بنابریں اقبال کے خیال میں عشق عقل سے برتر ہے۔ علاوہ ازیں چند اور بھی وجوہ ہیں جن کی بنا پر اقبال عشق کو اعلیٰ تر مقام دیتے ہیں۔ عقل کا کام صرف تحقیق ہے اور عشق کا تخلیق۔ مادی ترقی کے لیے تحقیق کافی ہے لیکن اخلاقی اور روحانی ترقی صرف تحقیق کی وساطت سے ممکن نہیں اس کے لیے جذبۂ تخلیق درکار ہے۔ جو عشق کا عطیہ ہے۔ عشق یقین محکم پیدا کرتا ہے اور عقل کی دنیا شک و شبہ کی دنیا ہے۔ عمل کے لیے یقین کی ضرورت ہے نہ کہ ظن و تخمین کی۔ اقبال عمل کے پیامبر ہیں۔ اور اس لیے بھی عشق کے مداح ہیں۔ خارجی دنیا کی کوئی بھی چیز عقل کی زد سے باہر نہیں لیکن من کی دنیا میں اس کا دخل نہیں۔ وہاں عشق کی حکومت ہے اور سوز و مستی۔ جذب و شوق صرف اس کے ذریعہ حاصل ہو سکتے ہیں۔ عقل پھونک کر قدم اٹھاتی ہے۔ سوچ سوچ کر چلتی ہے۔ اس میں جرأتِ رندانہ کی کمی ہے جو عشق کا طرۂ امتیاز ہے۔ زندگی جرأتِ رندانہ سے قائم ہے۔ اور اس کی ترقی کا دارومدار اس جرأتِ رندانہ اور خطرات کا مقابلہ کرنے میں ہے نہ کہ محو تماشائے لب بام ہونے میں۔ عقل کسی ایسی حقیقت کی قائل نہیں جو اس کی زد میں نہ آ سکتی ہو۔ وہ حقیقت کے اس پہلو کے وجود کی منکر ہے جس کا ادراک ممکن نہیں مغرب میں مادیت کے فروغ کی وجہ بھی یہی انکار حقیقت ہے۔ اس کے برخلاف اقبال حقیقت کے اس ابدی پہلو کے قائل ہیں جہاں تک عقل کی رسائی ممکن نہیں۔ ان وجوہ کی بنا پر اقبال عشق کے مقابلے میں عقل کو ثانوی حیثیت دیتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ مندرجہ بالا سطور

جیسا عرض کیا جا چکا ہے اقبال نہ عقل اور علم کے خلاف ہیں اور نہ عشق اور عقل میں اختلاف کے قائل۔ بلکہ وہ عشق کو اعلیٰ تر عقل سمجھتے ہیں جو ایک جست میں حقیقتِ ابدی تک پہنچ سکتا ہے۔

اقبال کے نظریۂ عقل کے متعلق ایک اور نکتہ پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ اقبال کے یہاں عقل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک دانشِ برہانی اور دوسری دانشِ نورانی۔

اک دانشِ برہانی اک دانشِ نورانی
ہے دانشِ برہانی حیرت کی فراوانی

کہیں وہ ان کو عقلِ خود بیں اور عقلِ جہاں بیں کا نام دیتے ہیں۔

عقلِ خود بیں دگر و عقلِ جہاں بیں دگر است
بالِ بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است

مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق" میں وہ حکمت کو حکمتِ کلیمی اور حکمتِ فرعونی میں تقسیم کرتے ہیں اور دونوں کی باقاعدہ تشریح کرتے ہوئے ان کا فرق واضح کرتے ہیں۔ اقبال سے پہلے بھی بعض مفکرین میں ہمیں عقل کی یہ تقسیم ملتی ہے۔ عبدالکریم جیلی عقل کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ عقلِ معاش اور عقلِ اول۔ عقلِ معاش تسخیرِ فطرت میں مدد و معاون ثابت ہوتی ہے۔ لیکن حقیقتِ مطلق تک اس کی رسائی نہیں۔ عقلِ اول روحانی اور اخلاقی ترقی میں ہماری مدد اور رہنمائی کرتی ہے۔ غزالی کے ہاں بھی عقل کی یہ تقسیم موجود ہے۔ جسے وہ عقلِ جزوی اور عقلِ کل کہتے ہیں۔ اقبال جب عقل کی مخالفت کرتے ہیں تو ان کی مراد اس حکمتِ فرعونی سے ہوتی ہے۔ جہاں تک دانشِ نورانی کا تعلق ہے وہ تو عشق سے اس قدر قریب ہے کہ ان میں واضح طور پر تفریق بھی آسان نہیں۔

عقلے کہ جہاں سوزد یک جلوۂ بیباکش
از عشق بیاموزد آئینِ جہاں تابی

عشق است کہ در جانت ہر کیفیت انگیزد
از تاب و تبِ رومی تا حیرتِ فارابی

اور اس طرح فکرِ حکیمانہ اور جذبِ کلیمانہ میں وہ فرق بھی باقی نہیں رہتا جو اس شعر سے ظاہر ہے:

یا حیرتِ فارابی یا تاب و تبِ رومی
یا فکرِ حکیمانہ یا جذبِ کلیمانہ!

عقل میں اگر کچھ کمی رہ جاتی ہے تو صرف جرأتِ رندانہ کی ہے

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نگہ بیگانہ نیست
لیکن ایں بیچارہ را آں جرأتِ رندانہ نیست

عقل بہ حیلہ می برد، عشق برد کشاں کشاں
ہر دو بمنزلے رواں، ہر دو امیرِ کارواں

جہاں تک اور بہت سی صفات کا تعلق ہے وہ تو عقل نے عشق ہی سے حاصل کی ہیں:

عقلے کہ جہاں سوزد یک جلوۂ بیباکش
از عشق بیاموزد آئینِ جہاں تابی

عقل عشق بن سکتی ہے لیکن اس کے لیے سوز و گداز کو اپنانا ضروری ہے

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چیست
خرد چوں سوز پیدا کرد، دل شد

اور پھر اقبال کا یہ کہنا کہ "جنوں قیامت کہ موزوں بہ قامتِ خرد است" تو عشق اور عقل میں کوئی بھی فرق باقی نہیں رہتا۔ ایک طرف دانشِ نورانی ہے اور دوسری جانب "اک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے"۔ ان دونوں میں اگر کچھ فرق ہے تو شاید کمیت کا ہو تو ہو بہرحال نوعیت اور کیفیت کا فرق تو بالکل نہیں۔

اگر عقل، حکمتِ فرعونی بن سکتی ہے تو عشق بھی اپنے رتبہ سے گر سکتا ہے۔

"انسانوں کو جن جذبات نے تباہ کیا ہے ان میں سے ہوس بھی ہے۔ جو عشق کا بھیس اختیار کر لیتی ہے۔ اور اس فریب سے عشق کی تمام قوتیں تعمیرِ حیات کی بجائے تخریبِ حیات کا باعث ہوتی ہیں۔ کبھی ذوقِ اقتدار عشق کا جامہ پہن لیتا ہے اور کبھی ادنیٰ شہوات اپنا نام عشق رکھ لیتی ہیں۔ کبھی جاہلانہ اور وحشیانہ مذہبی تعصب عشق کے رنگ میں جلوہ گر ہوتا ہے جو ظلم کو رحمت اور عدل سمجھ لیتا ہے۔

بے جرأتِ رندانہ ہر عشق ہے روباہی
بازو ہے قوی جس کا وہ عشق یداللہی"[1]

عشق مغرب میں بھی ہوس بن سکتا ہے اور مشرق میں بھی۔ نہ صرف یہ کہ بن سکتا ہے بلکہ تاریخی شواہد موجود ہیں کہ بنا ہے۔ اس میں نہ وقت کی قید ہے نہ مقام کی۔ عشق جہاں جہاں اور جب جب ہوس کے روپ میں ظاہر ہوا ہے اس نے انسان کو تباہی اور

---

(۱) فکرِ اقبال ص ۲۹۷

بربادی کے عمیق غار میں گرایا ہے۔ اقبال اس ہوس پیشہ عشق کے خلاف ہیں۔ غرض اقبال ایک طرف حکمت فرعونی۔ عقل طبیعی۔ جزوی عقل اور عقل محدود کے مخالف ہیں اور دوسری طرف بے مقامِ عشق اور جرأتِ رندانہ سے محروم عشق کے بھی۔ اس کے برخلاف وہ حقیقی عشق اور حقیقی عقل دونوں کو انسانی ترقی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ "محاورۂ علم و عشق" میں عشق کی زبان سے جو کچھ کہلوایا گیا ہے وہ کس قدر حقیقت پر مبنی ہے:

ز افسونِ تو دریا شعلہ زار است — ہوا آتش گداز و زہر دار است
چو با من یار بودی، نور بودی — بریدی از من و نورِ تو نار است
بخلوت خانۂ لاہوت زادی — ولیکن در نخِ شیطاں فتادی
بیا ایں خاکداں را گلستاں ساز — جہانِ پیر را دیگر جواں ساز
بیا یک ذرہ از دردِ دلم گیر — تہِ گردوں بہشتِ جاوداں ساز
ز روزِ آفرینش ہمدم استیم — ہماں یک نغمہ را زیر و بم استیم

حقیقت یہ ہے کہ "زندگی میں دو عظیم الشان قوتیں ہیں ایک علم اور دوسرا عشق۔ خدا نے ان کو توام پیدا کیا ہے اور ان کا رابطہ اس قسم کا ہے کہ ایک دوسرے کے بغیر بے کار بلکہ ضرر رساں ہوتا ہے۔" عقل بغیر عشق کے حکمتِ فرعونی بن جاتی ہے اور عشق بغیر عقل کے ہوس۔ حقیقی ترقی کے لیے ہر دو کی ضرورت ہے۔

زندگی کے ایک شعبہ "ادب" میں تو اقبال عشق کو پیروی عقل کا سبق دیتے ہیں۔

عشق اب پیرویٔ عقلِ خدا داد کرے — آبرو کوچۂ جاناں میں نہ برباد کرے
کہنہ پیکر میں نئی روح کو آباد کرے — یا کہن روح کو تقلید سے آزاد کرے

لیکن یہاں لفظ عشق اس کے اصلی معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔ بلکہ وہی روایتی معنوں میں جب کے اقبال سخت مخالف ہیں۔

---

(۱) فکرِ اقبال ص ۳۴۹

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال انسانی ترقی کے ایک پہلو کے لیے عقل کو ضروری سمجھتے ہیں اور دوسرے کے لیے عشق کو۔ خودی کی بلندی اور استحکام کے لیے دونوں پہلو مساوی طور پر باوقعت ہیں۔ ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر سے قربان نہیں کیا جا سکتا۔ ورنہ انسان کے لیے ارتقائی منازل طے کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ عشق اور عقل کا سرچشمہ ایک ہے اگرچہ لائحۂ عمل اور طریقۂ کار مختلف ہیں۔ ایک کا وجدانی ہے اور دوسرے کا استدلالی بہرحال مقصد حقیقت تک رسائی ہے۔ ایک کا تجزیہ کر کے اور دوسرے کا ایک جست میں عشق عقل کی ارتقائی شکل ہے۔ حقیقی عقل (دانش نورانی۔ حکمت کلیمی۔ عقل جہاں بیں) اور باشعور عشق میں کچھ زیادہ فرق نہیں۔ بہرحال عقل ذریعہ ہے اور عشق مقصد۔ عقل راہ ہے اور عشق منزل۔ راہ کی وقعت منزل سے متعین ہوتی ہے اور منزل بغیر راہ کے سر نہیں کی جا سکتی۔ نہ ایک کو چھوڑا جا سکتا ہے نہ دوسرے کو۔ ذریعہ اور راہ پہلے ہے اور حصول مقصد بعد میں۔ وقعت میں یقیناً مقصد زیادہ ہے۔ لیکن اس ذریعہ کی اہمیت سے بھی انکار ممکن نہیں جس کی وساطت سے وہ مقصد حاصل کیا جاتا ہے۔ راہ کو منزل سمجھنے والا گم کردہ راہ ہے اور بغیر راہ کے منزل تک پہنچنے کی تمنا بے کار ہے۔

فقر

اپنے نظریۂ اخلاق اور خاص طور پر اپنی بعد کی تحریروں میں اقبال فقر کو بہت اونچا درجہ دیتے ہیں۔ فقر کو عام طور پر بے کسی۔ مسکینی۔ مجبوری اور رہبانیت کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اقبال فقر و استغنا سے وہ بے نیازی مراد لیتے ہیں جسے مادی وسائل کی موجودگی اور غیر موجودگی کا خیال تک نہ ہو۔ اگر یہ وسائل ہوں تو اچھا اور اگر نہ ہوں تو بھی اچھا۔ اگر وہ موجود ہوں تو ان کی موجودگی کے باوجود انسان ان میں گم ہو کر نہ رہ جائے۔ وہ ان سے بے نیاز ہو۔ نہ کہ ان کے متعلق فکر مند۔ وہ انہیں حاصل کرنے یا ان کی حفاظت کے لیے اعلیٰ اقدار کو قربان نہ کرے۔ بلکہ یہ تمام دنیاوی چیزیں اس کی اعلیٰ اقدار کی بنا پر اس کے قبضے میں آجائیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ ان سب سے بالکل بے نیاز ہو۔ حضرت داتا گنج بخش فرماتے ہیں "فقیر وہ نہیں جس کا ہاتھ مال سے خالی ہو۔ بلکہ فقیر وہ ہے جس

کا دل مراد سے خالی ہو"۔ اس بے نیازی اور مجبوری میں نہ صرف اختلاف بلکہ تضاد ہے۔
اقبال فقر کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے اسے غلط معنوں سے ممیز کرتے ہیں۔ مثنوی 'پس چہ باید کرد ...' کی نظم 'فقر' میں فقر کی تشریح نہایت واضح اور دل آویز طریقہ سے کی گئی ہے

چیست فقر اے بندگانِ آب و گل　　یک نگاہِ راہ بیں، یک زندہ دل
فقر کارِ خویش را سنجیدن است　　بر دو حرفِ لا الٰہ پیچیدن است
فقر خیبر گیر با نانِ شعیر　　بستۂ فتراکِ او سلطان و میر
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست　　ما امینیم این متاعِ مصطفیٰ است
فقر بر کرّوبیاں شبخوں زند　　بر نوامیسِ جہاں شبخوں زند
بر مقامِ دیگر اندازد ترا　　از زجاج الماس می سازد ترا
برگ و سازِ او ز قرآنِ عظیم　　مردِ درویشے نگنجد در گلیم

اسی طرح فقر کی تشریح کرتے ہوئے آگے چل کر 'فقرِ مومن' اور 'فقرِ کافر' کا فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فقرِ قرآں احتسابِ ہست و بود　　نے رباب و مستی و رقص و سرود
فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات　　بندہ از تاثیرِ او مولا صفات
فقرِ کافر خلوتِ دشت و در است　　فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است!
زندگی آں را سکونِ غار و کوہ　　زندگی ایں را ز مرگ باشکوہ!
آں خدا را جستن از ترکِ بدن　　ایں خودی را بر فسانِ حق زدن
آں خودی را کشتن و واسوختن　　ایں خودی را چوں چراغ افروختن
فقر چوں عریاں شود زیرِ سپہر　　از نہیبِ او بلرزد ماہ و مہر
فقرِ عریاں گرمیٔ بدر و حنین　　فقرِ عریاں بانگِ تکبیرِ حسین
فقر را تا ذوقِ عریانی نماند
آں جلال اندر مسلمانی نماند

'فقر' کی تشریح 'بالِ جبریل' کی ایک غزل میں بھی کی گئی ہے جس کا مطلع ہے

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ　　فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ

'فقر' (بالِ جبریل) اور 'فقر و راہبی' (ضربِ کلیم) میں فقر کے صحیح اور غلط مفاہیم کا فرق بیان کیا گیا ہے۔ اقبال نے یہ فرق کئی اور مقامات پر بھی پیش کیا ہے:

میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا　　تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری
نہ فقر کے لیے موزوں نہ سلطنت کیلئے　　وہ قوم جس نے گنوایا متاعِ تیموری

ز رومی گیر اسرارِ فقیری　　کہ آں فقر است محسودِ امیری
حذر زاں فقر و درویشی کہ از وے　　رسیدی بر مقامِ سربزیری

اقبال کے خیال میں فقر ایک قدر بالذات ہے جو ایک طرف غلط اقدار اور شر کو صفحۂ ہستی سے ختم کرنے کی کوشش کرتا ہے اور دوسری طرف بہت سی اعلیٰ اقدار اس میں مجتمع ہیں:

نہ ایراں میں رہے باقی نہ توراں میں رہے باقی　　وہ بندے فقر تھا جن کا ہلاکِ قیصر و کسریٰ

مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے　　وہ کیا تھا؟ زورِ حیدرؓ، فقرِ بوذرؓ، صدقِ سلمانیؓ

'زورِ حیدری' بھی حقیقتاً 'حیدری فقر' ہی ہے:

حیدری فقر ہے، نے دولتِ عثمانی ہے　　تم کو اسلاف سے کیا نسبتِ روحانی ہے

جب انسان اس قدر سے محروم ہو جاتا ہے تو وہ انسانیت کی سطح سے گر کر غلام بن جاتا ہے چاہے یہ غلامی سیاسی ہو یا خواہشات کی

کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو　　کہ تجھ سے ہو نہ سکی فقر کی نگہبانی

حاجت سے مجبور مردانِ آزاد　　کرتی ہے حاجت شیروں کو روباہ:
محرم خودی سے جس دم ہوا فقر　　تو بھی شہنشاہ، میں بھی شہنشاہ!

اقبال نے اپنے ایک خط بنام ظفر احمد صدیقی میں بالواسطہ اسلامی فقر کی خصوصیات بیان کی ہیں "شاہین کی تشبیہ محض شاعرانہ تشبیہ نہیں۔ اس جانور میں اسلامی فقر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں (۱) خوددار اور غیرت مند ہے کہ اور کے ہاتھ کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا (۲) بے تعلق ہے کہ آشیانہ نہیں بناتا (۳) بلند پرواز ہے (۴) خلوت پسند ہے (۵) تیز نگاہ ہے"[1]۔ ان تمام خصوصیات کا ذکر اشعار میں بھی بار بار کیا گیا ہے۔ ہر خصوصیت پر صرف چند اشعار حاضر خدمت ہیں۔

خودداری اور غیرت مندی کے متعلق ارشاد ہے:

غریبی میں ہوں محسودِ امیری   کہ غیرت مند ہے میری فقیری
حذر اس فقر و درویشی سے جس نے   مسلماں کو سکھا دی سربزیری

جو فقر ہوا تلخیٔ دوراں کا گلہ مند   اس فقر میں باقی ہے ابھی بوئے گدائی

خوددار نہ ہو فقر تو ہے قہرِ الٰہی   ہو صاحبِ غیرت تو ہے تمہیدِ امیری

بے تعلقی

شاہین کی بے تعلقی صرف آشیانہ نہ بنانے میں ہے۔ لیکن یہی بے تعلقی انسان میں بے نیازی بن جاتی ہے جو زندگی کے ہر ہر پہلو میں عمل پیرا ہوتی ہے:

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر   جس فقر کی اصل ہے حجازی
اس فقر سے آدمی میں پیدا   اللہ کی شانِ بے نیازی

ہمہ ناز بے نیازی ہمہ ساز بے نوائی   دلِ شاہ لرزہ گیر ز گدائے بے نیازے

---

(۱) اقبال نامہ اول ص ۲۰۴ - ۲۰۵

بجلوت نے نوازی ہائے من بین   بخلوت خود گدازی ہائے من بین
گرفتم نکتۂ فقر از نیاگاں   ز سلطاں بے نیازی ہائے من بین

بلند پروازی

اس کا مطلب تصوریت پسندی اور ذہنیت پرستی نہیں بلکہ عزم بلند ہے جو تسخیر فطرت اور جہانداری کا ضامن ہے۔ بلند پروازی شاہین کو جغرافیائی حدود سے آزاد کر دیتی ہے:

یہ پورب یہ پچھم چکوروں کی دنیا   مرا نیلگوں آسماں بے کرانہ

اور انسان کو فطرت اور ماحول پر تسلط کی قوت بخشتی ہے۔

خلوت پسندی

بیاباں کی خلوت خوش آتی ہے مجھ کو   ازل سے ہے فطرت مری راہبانہ

لیکن یہ خلوت پسندی اور رہبانیت، سکوں پرستی اور ترکِ عمل نہیں ہے۔ بلکہ عمل ہی عمل ہے۔ اقبال نے بارہا فقر کو رہبانیت اور خانقاہیت سے ممیز کیا ہے۔ "فقر و راہبی" میں فرماتے ہیں:

کچھ اور چیز ہے شاید تیری مسلمانی   تری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی
سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بیزار   فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

خانقاہیت سے اقبال کی بیزاری کے متعلق تو کچھ کہنا تحصیل حاصل ہے:

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری   کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری
ترے دین و ادب سے آ رہی ہے بوئے رہبانی   یہی ہے مرنے والی امتوں کا عالمِ پیری

تیز نگاہی

فقر کی یہ خصوصیت حکمت، عشق اور قوت کا نتیجہ ہے۔ اور انسان میں یہ تیز نگاہی روشن ضمیری بن جاتی ہے:

نہ مومن ہے نہ مومن کی امیری ۔۔۔ رہا صوفی گئی روشن ضمیری
خدا سے پھر وہی قلب و نظر مانگ ۔۔۔ نہیں ممکن امیری کا بے فقیری

اقبال کے خیال میں فقر اور شاہی میں کوئی خاص فرق نہیں :

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا ۔۔۔ یہ سپہ کی تیغ بازی وہ نگہ کی تیغ بازی

ان دونوں کی حقیقت ایک ہے :

فقر و شاہی واردات مصطفےٰؐ است ۔۔۔ ایں تجلیہائے ذاتِ مصطفےٰؐ است!

فقر کا اصل شاہی ہے

آہ کر کھو یا گیا تجھ سے فقیری کا راز ۔۔۔ ورنہ ہے مالِ فقیر سلطنتِ روم و شام

بلکہ حقیقتاً فقر شاہی سے بڑھ کر ہے :

نگاہِ فقر میں شانِ سکندری کیا ہے! ۔۔۔ خراج کی جو گدا ہو وہ قیصری کیا ہے!

یا سنجر و طغرل کا آئینِ جہانگیری ۔۔۔ یا مردِ قلندر کے اندازِ ملوکانہ

مرا فقر بہتر ہے اسکندری سے ۔۔۔ یہ آدم گری ہے وہ آئینہ سازی

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ ۔۔۔ ہو جس کی فقیری میں بوئے اسد اللّٰہی!

مردِ فقیر اور سلطان کا مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

با سلاطیں در فتد مردِ فقیر ۔۔۔ از شکوہِ بوریا لرزد سریر

پادشاہاں در قباہائے حریر ۔۔۔ زرد رو از سہم آں عریاں فقیر

اگرچہ فقر اور شاہی اپنی اپنی جگہ پہ دونوں ٹھیک ہیں ۔ لیکن ایک بغیر دوسرے کے مکمل نہیں ۔ انسانیت کی فلاح و بہبود ان دونوں کے اتحاد میں مضمر ہے ۔ کیونکہ اکیلا فقر :

گو فقر بھی رکھتا ہے اندازِ ملوکانہ ۔۔۔ نا پختہ ہے پرویزی بے سلطنتِ پرویزی!

اور صرف شاہی بغیر فقر کے زیادہ عرصہ تک اپنا وجود باقی نہیں رکھ سکتی :

جواں بختا! مدہ از دست ایں فقر ۔۔۔ کہ بے او پادشاہی زود میر است!

اور اسی لیے فاروق اعظمؓ کا پیغام فاروق کو دیا جا رہا ہے :

تو اے بادِ بیاباں از عرب خیز ۔۔۔ زنیلِ مصریاں موجے برانگیز
بگو فاروق را پیغامِ فاروقؓ ۔۔۔ کہ خود در فقر و سلطانی بیامیز!

جب فقر اور شاہی مل جاتے ہیں تو خلافت ظہور پذیر ہوتی ہے ۔ شہنشاہی میں فقیری کی جاتی ہے اور فقیری میں شہنشاہی : نہ آقا اور غلام میں فرق رہتا ہے اور نہ راعی اور رعایا میں :

آں مسلماناں کہ میری کردہ اند ۔۔۔ در شہنشاہی فقیری کردہ اند

فقر و شاہی کا جو امتزاج ہمیں سیدنا فاروق اعظمؓ کی ذاتِ مبارک میں ملتا ہے ۔ تاریخ عالم اس کی مثال لانے سے قاصر ہے ۔ اقبال فاروق اعظمؓ کا پیام دیتے ہیں ۔ جو اپنے پیام کی زندہ اور حقیقی تصویر تھے :

خلافت فقر با تاج و سریر است ۔۔۔ زہے دولت کہ پایاں ناپذیر است
جواں بختا! مدہ از دست ایں فقر ۔۔۔ کہ بے او پادشاہی زود میر است!

رواداری

انفرادی فضیلتوں میں رواداری کا مقام کافی بلند ہے ۔ یہ ایک ایسی قدر ہے جس کے بغیر نہ ہم اخلاقی طور پر بہتر ہو سکتے ہیں اور نہ ہماری شخصیت کو استحکام حاصل ہو سکتا ہے ۔ رواداری کا مطلب کسی کمزوری ۔ لالچ یا خوف کی بنا پر اپنے خیالات اور عقائد کو پوشیدہ رکھنا اور دوسروں کے خیالات پر خاموش ہو جانا نہیں ۔ بلکہ اپنے خیالات ۔ عقائد اور نصب العین پر محکم یقین رکھتے ہوئے اور ان کے لیے کسی قسم کی بھی قربانی سے دریغ نہ کرتے ہوئے دوسروں کو ان کے خیالات اور افعال میں آزادی دینا اصل رواداری ہے ۔ اصل رواداری کا سرچشمہ کمزوری نہیں بلکہ قوت ہے ۔ طاقت ہے ۔ اور اقبال اسی قسم کی رواداری کے قائل ہیں جس کی اساس قوت اور طاقت ہو ۔ وہ رواداری جس کی بنا ر

بے تعلقی - کمزوری یا لالچ وغیرہ ہو اقبال کی نگاہ میں مردود ہے۔ "رواداری کی روح ذہنِ انسانی کے مختلف نقاطِ نظر سے پیدا ہوتی ہے۔ گبن کہتا ہے کہ "ایک رواداری فلسفی کی ہوتی ہے جس کے نزدیک تمام مذاہب یکساں طور پر صحیح ہیں۔ ایک رواداری مؤرخ کی ہے جس کے نزدیک تمام مذاہب یکساں طور پر غلط ہیں۔ ایک رواداری مدبّر کی ہے جس کے نزدیک تمام مذاہب یکساں طور پر مفید ہیں۔ ایک رواداری ایسے شخص کی ہے جو ہر قسم کے فکر و عمل کے طریقوں کو روا رکھتا ہے کیونکہ وہ ہر قسم کے فکر و عمل سے بے تعلق ہوتا ہے۔ ایک رواداری کمزور آدمی کی ہے جو محض کمزوری کی وجہ سے ہر قسم کی ذلت کو جو اس کی محبوب اشیاء یا اشخاص پر کی جاتی ہے برداشت کر لیتا ہے۔ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ اس قسم کی رواداری اخلاقی قدر سے معرا ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اس سے اس شخص کے روحانی افلاس کا اظہار ہوتا ہے جو ایسی رواداری کا مرتکب ہوتا ہے۔ حقیقی رواداری عقلی اور روحانی وسعت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ رواداری ایسے شخص کی ہوتی ہے جو روحانی حیثیت سے قوی ہوتا ہے۔ اور اپنے مذہب کی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہوئے دوسرے مذاہب کو روا رکھتا ہے۔ اور ان کی قدر کر سکتا ہے۔"[۱] اقبال جس رواداری کے قائل ہیں وہ فلسفی کی رواداری نہیں کیونکہ وہ تمام مذاہب کو یکساں طور پر صحیح نہیں سمجھتے۔ نہ وہ مؤرخ کی رواداری ہے کیونکہ ان کے خیال میں تمام مذاہب یکساں طور پر غلط بھی نہیں ہیں۔ نہ وہ مدبّر کی رواداری کے قائل ہیں کیونکہ وہ مذاہب کو صرف افادہ کے نقطۂ نظر سے نہیں دیکھتے۔ نہ وہ ایک بے تعلق شخص کی رواداری کو مستحسن سمجھتے ہیں۔ وہ نہ خود مذہبی معاملات میں بے تعلق ہیں، اور جہاں بے تعلقی ہو وہاں رواداری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کمزور شخص کی رواداری کو تو وہ روحانی افلاس کا اظہار سمجھتے ہیں۔ کیونکہ وہ رواداری نہیں ہوتی بلکہ بے چارگی۔ مجبوری۔ کم ہمتی۔ خوف یا لالچ ہوتا ہے۔ اصل رواداری اس شخص کی ہے جس میں اپنے عقائد پر عمل پیرا ہونے کی قوت ہو۔ وہ اپنا

۱۔ حرف اقبال ص ۱۴۳-۱۴۴

حق دوسروں سے منوا سکے۔ اور خود دوسروں کا حق مانے۔ "شخصیت کے استحکام کا اصول شخصیت کی قدر اور عزت کا ضامن ہے۔ چاہے وہ شخصیت اپنی ہو یا دوسروں کی۔" اگر شخصیت کے استحکام کے لیے یہ ضروری ہے کہ ایک فرد اپنے عقائد، نظریات، خیالات پر عمل کرنے کے لیے آزاد ہو تو یہ اس کا فرض ہے کہ وہ دوسروں کو بھی یہ آزادی دے کہ وہ اپنے عقائد پر عمل پیرا ہوں۔ اگر آزادی اس کا حق ہے تو یہ حق اپنے ساتھ ایک فرض بھی لاتا ہے اور وہ فرض ہے دوسروں کی آزادی کا خیال رکھنا اور عزت کرنا۔ اور یہی رواداری ہے اقبال اسی رواداری کے قائل ہیں اور اسی کی تعلیم دیتے ہیں:

دیں سراپا سوختن اندر طلب — انتہایش عشق و آغازش ادب
حرف بد را بر لب آوردن خطاست — کافر و مومن ہمہ خلق خداست
آدمیت احترام آدمی — با خبر شو از مقام آدمی
بندۂ عشق از خدا گیرد طریق — می شود بر کافر و مومن شفیق
کفر و دیں را گیر در پہنائے دل — دل اگر بگریزد از دل، وائے دل!
گرچہ دل زندانی آب و گل است — ایں ہمہ آفاق، آفاقِ دل است

لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ انسان کمزوری۔ لالچ۔ خوف یا بے تعلقی کو رواداری کا نام دے لے۔ اور ہر قسم کی بے عزتی برداشت کرتا جائے۔ وہ بندہ حق بین و حق اندیش حقیقی معنوں میں رواداری کا مجسمہ ہے جو:

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی — گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق — نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش — میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
مشکل ہے کہ اک بندۂ حق بین و حق اندیش — خاشاک کے تودے کو کہے کوہ دماوند

اگرچہ ظاہر بین نگاہ کو یہ درویش خدا مست رواداری سے کتنا ہی دور کیوں نہ معلوم ہو:

اجتہاد اور تجدید

اقبال اجتہاد کے زبردست حامی ہیں۔ انھوں نے اپنی تحریروں میں متعدد مقامات پر

اجتہاد پر زور دیا ہے۔ وہ خود مذہبی اصولوں کو نئے علوم اور حالات حاضرہ کی روشنی میں پیش کرتے ہیں[1]۔ اجتہاد کی ضرورت ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں "میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے جورس پروڈنس (اصول فقہ) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدد ہوگا۔ اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔ قریباً تمام ممالک میں اس وقت مسلمان یا تو اپنی آزادی کے لیے لڑ رہے ہیں یا قوانین اسلامیہ پر غور و فکر کر رہے ہیں (سوائے ایران و افغانستان کے)، مگر ان ممالک میں بھی امروز فردا یہ سوال پیدا ہونے والا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ زمانہ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے میلانِ طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ ایران میں مجتہدین شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاء اللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکام قرآنی ہی کا منکر ہے۔ ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں۔ میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے سنا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کا نظیر ناممکن ہے"[2]۔ اقبال نے اپنے لیکچر "اسلام کی تعمیر میں اصول حرکت" میں اجتہاد پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اور اجتہاد کی اہمیت کو پُرزور الفاظ میں پیش کیا ہے۔ یہاں اس مسئلہ کے متعلق تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں کیونکہ اجتہاد کی اہمیت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ اور اقبال نے جس طریقے سے اسے ثابت کیا ہے اس کے پیش نظر اس کی اہمیت سے انکار ممکن ہی نہیں لیکن اقبال حقیقی اجتہاد کے قائل ہیں اور اصلی تجدید کے۔ نہ کہ صرف اس اجتہاد اور تجدید کے جو تقلید فرنگی کا بہانہ ہو۔

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش
براہِ دیگراں رفتن عذاب است

گر از دستِ تو کارِ نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است

---

(۱) دیباچہ لیکچرز (۲) بحوالہ ذکر اقبال ص ۲۰۲

جو عالم ایجاد میں ہے صاحبِ ایجاد
ہر دور میں کرتا ہے طواف اس کا زمانہ!

تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو
کر اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے یگانہ!

اس قوم کو تجدید کا پیغام مبارک
ہے جس کے تصور میں فقط بزم شبانہ!

لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلید فرنگی کا بہانہ!

اقبال کو اس بات کا ڈر ہے اور غالباً زیادہ غلط بھی نہیں کہ محکوم اقوام کی تجدید اور اجتہاد صرف سیاسی اور معاشی طور پر برتر قوموں کی تقلید ہوتی ہے۔ ان کا اجتہاد . . . نہیں ہوتا بلکہ انحراف ہوتا ہے اور ان کی 'آہنگ نو' صرف 'کہنۂ افرنگ' ہوتی ہے۔ اقبال نے اپنی نظم 'اجتہاد' میں اسی خیال کو پیش کیا ہے۔

ہند میں حکمتِ دیں کوئی کہاں سے سیکھے
نہ کہیں لذتِ کردار نہ افکارِ عمیق!

حلقۂ شوق میں وہ جرأتِ اندیشہ کہاں
آہ! محکومی و تقلید و زوالِ تحقیق!

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق!

ان غلاموں کا یہ مسلک ہے کہ ناقص ہے کتاب
کہ سکھاتی نہیں مومن کو غلامی کے طریق!

سعید حلیم پاشا مصطفےٰ کمال کی تجدید کے متعلق کہتے ہیں

ترک را آہنگِ نو در چنگ نیست
تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست

سینۂ او را دمے دیگر نبود
در ضمیرش عالمے دیگر نبود

. . . . الخ

وہ بار بار اقوامِ مغرب کی تقلید سے ملت کو متنبہ کرتے ہیں:

چہ گویم رقصِ تو چوں است و چوں نیست
حشیش است! ایں نشاطِ اندروں نیست!

بہ تقلیدِ فرنگی پائے کوبی
بہ رگہائے تو آں طغیانِ خوں نیست!

کس درجہ یہاں عام ہوئی مرگِ تخیل
ہندی بھی فرنگی کا مقلد! عجمی بھی!

اجتہاد کی ضرورت اور اہمیت سے انکار ممکن نہیں لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اجتہاد ہر شخص کے بس کی بات نہیں اور پھر اقبال کے زمانہ میں اجتہاد میں کچھ اور بھی مشکلات

تھیں۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی نے اپنے ایک مضمون "فلسفۂ بے خودی" (آثارِ اقبال) میں ان مشکلات پر بحث کی ہے۔ مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ:

۱ - اجتہاد کا مطلب مغربی تہذیب کی نقالی سمجھ لیا جاتا ہے۔ ہمارے بعض مصنفین اسی چیز کو لے کر آگے بڑھتے ہیں۔

۲ - خود ان میں اتنی قابلیت نہیں ہوتی کہ وہ شرعی احکامات کا استنباط کر سکیں اصولِ فقہ پر اس وقت تک تنقیدی نگاہ ڈالنا ممکن ہی نہیں جب تک ایک طرف اسلام اور دوسری طرف عمرانی علوم پر گہری نظر نہ ہو۔ اور حالاتِ حاضرہ اور اس کی ضروریات کو پوری طرح نہ سمجھ لیا جائے۔

ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر | اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

۳ - مغربی تہذیب کو معیار سمجھ لیا جاتا ہے اور احکاماتِ شرعیہ کو ان تک لانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

۴ - انحطاط کے زمانہ میں قوائے جسمانی و ذہنی دونوں پژمردہ ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اسلاف کے کارنامے اپنی نظروں میں ناقابلِ رسائی معلوم ہونے لگتے ہیں۔ قوم اور افراد فاتح کی حیثیت حاصل کرنے کی بجائے فاتحین کی ہم رکابی اور ہم نوائی زیادہ پسند کرنے لگتے ہیں۔ انحطاط کی اس حالت میں اقبال تقلید کو اجتہاد سے بہتر سمجھتے ہیں۔ لیکن کس کی تقلید کو؛

بمنزل کوش مانندِ مہِ نو | دریں نیلی فضا ہر دم فزوں شو
مقامِ خویش اگر خواہی دریں دیر | بحق دل بند و راہِ مصطفیٰ رو!

اور اس تقلید میں پرورش پانے کا نتیجہ اس "مردِ بزرگ" کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جو پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں:

ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق!

باب چہارم

ایجابی اقدار (۲) عمل

خودی کے استحکام کے لیے جو قدر سب سے زیادہ قابلِ وقعت ہے وہ عمل ہے۔ حیات اور زندگی کی یہ بنیادی صفت ہے اس کے بغیر زندگی موت سے بدتر ہے۔ زندگی کا اصل مقصد عمل اور صرف عمل ہے۔ لیکن اگر زندگی کو حقیقتاً موت سے بدتر سمجھا جائے اور مقصدِ زندگی سکون و سکوت اور ابدی راحت قرار پائے تو عمل کے لیے زندگی میں کوئی جگہ نہیں رہتی۔ تو افلاطونیت۔ رہبانیت۔ بدھ مت وغیرہ منفی نظریاتِ زندگی نے انسان کو عمل کی طرف سے غافل کر دیا تھا۔ اسلام نے زندگی کے اس منفی نظریہ کے خلاف زبردست بغاوت کی اور انسان کو عمل کی اہمیت سکھائی اور اسے عمل کا سبق دیا۔ لیکن کچھ ہی عرصہ بعد عجمی اثرات اسلام میں در آئے۔ اسلامی تصوف میں جب عجمی اثرات آئے تو ان اثرات نے عجیب عجیب گل کھلائے۔ ان تباہ کن اثرات کا ذکر سلبی اقدار کے باب میں آئے گا۔ بہر حال یہاں اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ اس نے فلسفہ میں کہ انسان کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ اور نظریہ وحدت الوجود کا نام پایا۔ اگر وجودِ حقیقی صرف خالق کائنات کی ذات ہے۔ کائنات اس نورِ ایزدی کا صرف پرتو ہے۔ تمام مخلوق محض اعتباری ہے اور اس کا وجود موہوم۔ کائنات، انسانی زندگی سب بے حقیقت ہیں۔ بے ثبات ہیں۔ نفس بنیادی طور پر شر ہے اور اس کا ختم کرنا احسن۔ اور چونکہ نفس اور انا کا تعین عمل سے ہے اور انا کے پھندے سے نکلنے کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے اور یہ ذریعہ ہے ترکِ عمل کا۔ اور اگر مقصد نفس اور انا کو ختم کرنا ہے تو پھر عمل سے کیا فائدہ؟ لیکن اقبال اس نظریۂ وحدت الوجود کے بالکل مخالف ہیں۔ انہوں نے "نفیِ خودی" کے اس نظریہ کو اثباتِ خودی

کے نظریے سے رد کیا ہے۔ ان کے خیال میں فرد کا نفس یعنی انا ایک مخلوق ہے لیکن یہ مخلوق اپنا ایک علاحدہ اور قائم بالذات وجود رکھتی ہے۔ یہ وجود محض اعتباری نہیں بلکہ حقیقی ہے جو اگرچہ فانی ہے لیکن تخلیقی عمل اسے پائدار اور لازوال بنا دیتا ہے۔ شخصیت کے استحکام کے لیے عمل نہایت ضروری قدر ہے۔ خودی کی بلندی اور انفرادیت کی تکمیل عمل کے بغیر ممکن نہیں۔ اقبال نے اپنے پیغام میں عمل پر اس قدر زور دیا ہے کہ اگر انھیں پیغامبر عمل کہا جائے تو کچھ نامناسب نہیں۔ وہ ان تمام نظریات اور تصورات مثلاً موضوعی تصوریت عینیت۔ نوافلاطونیت۔ تصوف کے خلاف ہیں جو انسان کو عمل پر نہیں اکساتے بلکہ نفی خودی کا موجب بنتے ہیں۔ وہ بے غرض عمل کے قائل ہیں۔ وہ عمل کو مقصد بالذات سمجھتے ہیں اور نہ صرف تسخیر فطرت اور کامیابی کا ذریعہ۔ بلکہ ان کے خیال میں عمل کا مقصد اولیٰ انفرادیت کی تکمیل ہے۔

جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے　　　حور و خیام سے گزر بادہ و جام سے گزر

اقبال نے ایک مرتبہ فرمایا تھا "انسانی زندگی کا مقصد اولیٰ 'عمل' ہے۔ قرآن کریم میں جہاں یہ ارشاد ہے کہ جن اور انسان کی تخلیق کا مقصد خدا کی عبادت کرنا ہے۔ وہاں عبادت کا مطلب 'عمل' ہے۔ چھوٹے پیمانہ پر ہر انسان خالق ہے۔ اور ان تخلیقی قوتوں کو ختم کرنا ایک زبردست گناہ ہے۔ رسول اقدسؐ کی اس دنیا میں تشریف آوری کا ایک مقصد لوگوں کو یہ بتانا تھا کہ یہ خیر ہے اور وہ شر ہے۔ کامیابی اور ناکامی کا خیال کیے بغیر جد و جہد جاری رکھو۔"(۱)

اقبال کے یہاں پیغام عمل شروع ہی سے موجود ہے۔ "بانگ درا" حصہ دوم میں 'چاند اور تارے' میں تو اقبال عمل کو مقصد بالذات تک مان لیتے ہیں۔ تارے قمر سے کہتے ہیں:

نظارے رہے وہی فلک پر　　　ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر
کام اپنا ہے صبح و شام چلنا　　　چلنا۔ چلنا۔ مدام چلنا

---

(۱) شاعر مشرق از بیگ۔ ص ۱۱۹

بیتاب ہے اس جہاں کی ہر شے　　　کہتے ہیں جسے سکوں، نہیں ہے
رہتے ہیں ستم کش سفر سب　　　تارے، انساں، شجر، حجر سب
ہوگا کبھی ختم یہ سفر کیا؟　　　منزل کبھی آئے گی نظر کیا؟

اور چاند جواب دیتا ہے:

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی　　　یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
ہے دوڑتا اشہب زمانہ　　　کھا کھا کے طلب کا تازیانہ
اس راہ میں مقام بے محل ہے　　　پوشیدہ قرار میں اجل ہے
چلنے والے نکل گئے ہیں!　　　جو ٹھہرے ذرا کچل گئے ہیں

'بال جبریل' کے 'ساقی نامہ' میں جوئے کہستان جو زندگی کا پیام 'ساقی' ہے وہ پیام حقیقتاً پیام عمل ہے۔ 'پیام مشرق' میں 'جوئے آب' کا پیغام بھی یہی پیغام ہے خضر زندگی کا راز عمل بتاتے ہیں۔ غرض اقبال نے شروع تا آخر عمل پر زور دیا ہے۔ زندگی میں جو رتبہ اور اقبال کے پیام میں جو مرتبہ عمل کو حاصل ہے اس کے متعلق کچھ زیادہ کہنا تحصیل حاصل ہے۔

اقبال زندگی کے لیے عمل کے علاوہ دو اور اقدار کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔

یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم　　　جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے۔ علم النفس کی رو سے ہر ذہنی عمل کے لیے شعور کے تینوں پہلوؤں یعنی وقوف۔ احساس اور ذوق عمل کی ضرورت ہے۔ کسی ایک کی بھی غیر موجودگی ناممکن ہے۔ گو بعض ذہنی اعمال میں ایک پہلو نسبتاً زیادہ نمایاں ہوتا ہے اور دوسروں میں دوسرا یا تیسرا۔ اسی طرح افراد میں کوئی شخص ایک پہلو کا زیادہ حامل ہوتا ہے اور کوئی دوسرے کا اور اکثر تیسرے کے۔ افراد کی طرح اقوام میں بھی کہیں ایک پہلو زیادہ نمایاں ہوتا ہے اور کہیں دوسرا۔ قدیم یونانیوں اور ہندیوں میں وقوف کا پہلو نمایاں تھا اور ایرانیوں میں احساسی پہلو کو فوقیت حاصل تھی۔ عرب اور موجودہ یورپ عمل کے دلدادہ ہیں۔ بہرحال اگر معروضی نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو بلا خوف تردید ذوق عمل کے پہلو

کو اولیت کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔ اقبال وقوف (علم) کے بھی قائل ہیں اور احساس (عشق) کے بھی۔ لیکن ان کے خیال میں ہر دو کا مقصد عمل ہے۔ جو ذوق عمل کی تکمیلی صورت ہے۔ عمل کے بغیر وقوف بھی کچھ حد تک حاصل ہو سکتا ہے اور احساس بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ وقوف اور احساس، یقین محکم اور عشق صرف عمل کی وساطت سے بن سکتے ہیں۔ عمل ان دونوں اقدار کو متعین کرتا اور تقویت پہنچاتا ہے۔ یقین کو محکم کرتا اور عشق کی آگ کو تیز تر بناتا ہے۔ عمل کے بغیر نہ عشق مکمل ہو سکتا ہے نہ علم۔ زندگی کی تکمیل صرف عمل کے ذریعہ ممکن ہے۔ آرزوئیں۔ تمنائیں۔ اور مقاصد تو ہر شخص کی زندگی میں ہوتے ہیں کم یا زیادہ۔ اعلیٰ یا ادنیٰ۔ لیکن جب تک ان مقاصد کے حصول کے لیے جد و جہد نہ کی جائے وہ بے ثمر ہیں۔ مقاصد کو حقیقت صرف عمل کے ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔ حقیقت کو سمجھنا، حقیقت کو محسوس کرنا اور حقیقت تک پہنچنا صرف عمل کے ذریعے ممکن ہے۔ عمل کے بغیر حقیقت تجریدی اور غیر یقینی رہتی ہے۔ عمل اسے ہمارے سامنے زندہ اور پائندہ شکل میں پیش کر دیتا ہے۔ زندگی۔ خیر۔ اقدار، جامد اور ساکت نہیں۔ یہ ہر لحظہ بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ اور اس بننے اور بگڑنے کی اصل علت عمل ہے:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی   یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

لیکن عمل سے اقبال کی مراد کیا ہے؟ "زندگی کی تسخیر کے لیے انسان کی حرکت جب اپنے آپ کو منظم کرتی ہے تو عمل کہلاتی ہے۔ عمل کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کائنات کی حرکت یا فطرت کا کوئی قانون انسان کے اصل مقصد سے متصادم ہو تو فطرت کے سامنے سر خم نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یہ زندگی کے معرکے میں انسان کی شکست ہوگی۔ بلکہ عمل کی حرکت سے فطرت کے قانون کو تسخیر کر لینا چاہیئے۔ انسان کی ساری سائنسی۔ تمدنی ترقی اسی اصول کی وجہ سے ممکن ہو سکی"[1]۔ اقبال تخلیقی عمل کے قائل ہیں نہ کہ صرف میکانکی عمل کے۔ وہ خدا کی طرح انسان کو بھی تخلیقی قوتوں کا مرکز مانتے ہیں۔ اور دونوں میں اس صفت کو

---

(۱) نئی تشکیل ص ۲۰۶

لازمی قرار دیتے ہیں۔ ارتقا اور ترقی کا دار و مدار صرف عمل پر ہے۔ وہ ارتقاء کے قائل ہیں اور اخلاقی ترقی کے بھی۔ لیکن اس ارتقا کے نہیں جو فطرت اور ماحول کی مطابقت کا نتیجہ ہے بلکہ اس ارتقاء کے جو انسانی عمل کا نتیجہ ہے۔ "مرئی کو اس کا موقع دینا کہ وہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم رکھنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں در حقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پا لیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ اپنے آپ کو ان کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے موجود کی مقاومت اس وجہ سے کرنی چاہیئے کہ غیر موجود کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت اور زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں"[1]:

دم بدم مشکل گر و آساں گذار   دم بدم نوآفریں و تازہ کار
خلعتے از آب و گل پیدا کند   دست و پا و چشم و دل پیدا کند

اقبال کے یہاں تخلیقی عمل اور تخلیق مقاصد پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ تخلیقی عمل بغیر تخلیقِ مقاصد کے ممکن نہیں۔ انسان، عقل اور عشق کی وساطت سے اپنے مقاصد خود تخلیق کرتا ہے اور پھر عشق کے ذریعے ان مقاصد کو واقعیت بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ تخلیق مقاصد اور عشق، عمل کے دو ستون ہیں اور عمل زندگی کی بنیاد:

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم   از شعاع آرزو تابندہ ایم

اقبال ڈاکٹر نکلسن کو رقمطراز ہیں "حیات ایک آگے بڑھنے والا جذبہ حرکت ہے۔ اس کو جو رکاوٹیں پیش آتی ہیں ان کو جذب کرتی ہے اور اس طرح اپنا راستہ ہمیشہ صاف رکھتی ہے۔ اس کی ماہیت یہ ہے کہ وہ مسلسل خیالات اور خواہشات کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اپنی توسیع اور بقا کے لیے اس نے کچھ آلات مثل حواس و ذہن وغیرہ کے

---

(۱)

کو اولیت کا درجہ دیا جا سکتا ہے۔ اقبال وقوف (علم) کے بھی قائل ہیں اور احساس (عشق) کے بھی۔ لیکن ان کے خیال میں ہر دو کا مقصد عمل ہے۔ جو ذوقِ عمل کی تکمیل صورت ہے۔ عمل کے بغیر وقوف بھی کچھ حد تک حاصل ہو سکتا ہے اور احساس بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ وقوف اور احساس، یقین محکم اور عشق صرف عمل کی وساطت سے بن سکتے ہیں۔ عمل ان دونوں اقدار کو متعین کرتا اور تقویت پہنچاتا ہے۔ یقین کو محکم کرتا اور عشق کی آگ کو تیز تر بناتا ہے۔ عمل کے بغیر نہ عشق مکمل ہو سکتا ہے نہ علم۔ زندگی کی تکمیل صرف عمل کے ذریعہ ممکن ہے۔ آرزوئیں۔ تمنائیں۔ اور مقاصد تو ہر شخص کی زندگی میں ہوتے ہیں کم یا زیادہ۔ اعلیٰ یا ادنیٰ۔ لیکن جب تک ان مقاصد کے حصول کے لیے جدوجہد نہ کی جائے وہ بے ثمر ہیں۔ مقاصد کو حقیقت صرف عمل کے ذریعہ بنایا جا سکتا ہے۔ حقیقت کو سمجھنا، حقیقت کو محسوس کرنا اور حقیقت تک پہنچنا صرف عمل کے ذریعے ممکن ہے۔ عمل کے بغیر حقیقت تجریدی اور غیر یقینی رہتی ہے۔ عمل اسے ہمارے سامنے زندہ اور پائندہ شکل میں پیش کر دیتا ہے۔ زندگی۔ خیر۔ اقدار، جامد اور ساکت نہیں۔ یہ ہر لحظہ بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ اور اس بننے اور بگڑنے کی اصل علت عمل ہے:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی　　　یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

لیکن عمل سے اقبال کی مراد کیا ہے؟ "زندگی کی تسخیر کے لیے انسان کی حرکت جب اپنے آپ کو منظم کرتی ہے تو عمل کہلاتی ہے۔ عمل کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر کائنات کی حرکت یا فطرت کا کوئی قانون انسان کے اصل مقصد سے متصادم ہو تو فطرت کے سامنے سر خم نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یہ زندگی کے معرکے میں انسان کی شکست ہوگی۔ بلکہ عمل کی حرکت سے فطرت کے قانون کو تسخیر کر لینا چاہیئے۔ انسان کی ساری سائنسی۔ تمدنی ترقی اسی اصول کی وجہ سے ممکن ہو سکی"[1]۔ اقبال تخلیقی عمل کے قائل ہیں نہ کہ صرف میکانکی عمل کے۔ وہ خدا کی طرح انسان کو بھی تخلیقی قوتوں کا مرکز مانتے ہیں۔ اور دونوں میں اس صفت کو

---

(۱) تشکیل ص ۲۰۶

لازمی قرار دیتے ہیں۔ ارتقا اور ترقی کا دارومدار صرف عمل پر ہے۔ وہ ارتقاء کے قائل ہیں اور اخلاقی ترقی کے بھی۔ لیکن اس ارتقا کے نہیں جو فطرت اور ماحول کی مطابقت کا نتیجہ ہے بلکہ اس ارتقاء کے جو انسانی عمل کا نتیجہ ہے۔ "مرئی کو اس کا موقع دینا کہ وہ غیر مرئی کی تشکیل کرے اور فطرت کے ساتھ ایسا تعلق قائم رکھنا جسے سائنس کی زبان میں مطابقت یا توافق کہتے ہیں درحقیقت یہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ فطرت نے انسانی روح پر غلبہ پا لیا۔ انسانی قوت کا راز یہ ہے کہ فطرت کے مہیجات کے خلاف مقاومت اختیار کی جائے نہ کہ اپنے آپ کو ان کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے موجود کی مقاومت اس وجہ سے کرنی چاہیئے کہ غیر موجود کی تخلیق ہو۔ ایسا کرنا صحت اور زندگی سے عبارت ہے۔ اس کے ماسوا جو کچھ ہے وہ زوال اور موت کی طرف لے جانے والا ہے۔ خدا اور انسان دونوں دوامی تخلیق سے قائم و زندہ ہیں"[1]:

دم بدم مشکل گرو آسان گذار　　　دم بدم نوآفرین و تازہ کار
خلعے از آب و گل پیدا کند　　　دست و پا و چشم و دل پیدا کند

اقبال کے یہاں تخلیقی عمل اور تخلیق مقاصد پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ تخلیقی عمل بغیر تخلیقِ مقاصد کے ممکن نہیں۔ انسان، عقل اور عشق کی وساطت سے اپنے مقاصد خود تخلیق کرتا ہے اور پھر عشق کے ذریعے ان مقاصد کو واقعیت بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ تخلیق مقاصد اور عشق، عمل کے دو ستون ہیں اور عمل زندگی کی بنیاد:

ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم　　　از شعاع آرزو تابندہ ایم

اقبال ڈاکٹر نکلسن کو رقمطراز ہیں "حیات ایک آگے بڑھنے والا جذبہ حرکت ہے۔ اس کو جو رکاوٹیں پیش آتی ہیں ان کو جذب کرتی ہے اور اس طرح اپنا راستہ ہمیشہ صاف رکھتی ہے۔ اس کی ماہیت یہ ہے کہ وہ مسلسل خیالات اور خواہشات کی تخلیق کرتی رہتی ہے۔ اپنی توسیع اور بقا کے لیے اس نے کچھ آلات مثل حواس و ذہن وغیرہ کے

---

(۱)

ایجاد یا ذریعۂ ارتقا پیدا کر لیے ہیں۔ جو اس کو رکاوٹیں جذب کرنے میں مدد دیتے ہیں۔"
تخلیقِ مقاصد حقیقتاً خود ایک تخلیقی عمل ہے۔ عمل اور عشق تخلیقِ مقاصد کا سبب ہیں۔
عشق سلسلہائے مقاصد تخلیق کرتا رہتا ہے۔ آتشِ عشق کبھی ٹھنڈی نہیں ہوتی ورنہ انسان
راکھ کا ڈھیر بن جاتا ہے۔ زندگی تخلیقِ مقاصد اور ان کو واقعیت بنانے کی مسلسل جدو
جہد کا نام ہے۔ اقبال نے 'اسرارِ خودی' میں اس مسئلہ پر مفصل بحث کی ہے کہ حیاتِ
خودی کا انحصار تخلیق و تولیدِ مقاصد پر ہے۔ ان مقاصد میں کیا خصوصیات ہونی چاہئیں

مقصدے مثلِ سحر تابندۂ ماسویٰ را آتشِ سوزندۂ
مقصدے از آسماں بالاترے دلربائے دلستانے دلبرے
باطلِ دیرینہ را غارتگرے فتنہ در جیبے سراپا محشرے

"دنیا میں انسان کی کامیابی اور ناکامی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ یہ دونوں بے معنی
لفظ ہیں۔ اور اسی دھن میں دنیا کی اکثریت مبتلا ہے۔ انسان صرف جویائے محبت
اور اپنے یارِ حقیقی کی دھن میں لگا رہے۔ باقی تمام عبث اور خیالی دنیا کا بیہودہ فلسفہ
ہے۔ ہم اس کو ڈھونڈتے رہیں جو ہم کو ڈھونڈنا چاہتا ہے۔ اس کو ڈھونڈیں خوب
ڈھونڈیں اور اتنا ڈھونڈیں کہ اپنے آپ کو پا لیں۔"

عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال تخلیقی عمل کے قائل ہیں نہ کہ میکانکی عمل کے۔ "محاورہ
مابین خدا و انسان" میں کس قدر پُر جوش انداز سے اقبال اپنا نظریہ پیش کرتے ہیں۔ خدا
انسان کو تخریبی عمل کا الزام دیتا ہے۔ لیکن انسان اپنے تخلیقی اور تعمیری عمل کو پیش کرتا ہے:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

نہ صرف یہ بلکہ:

---

(۱) اسرارِ خودی ص ۱۶ تا ۱۸ (۲) اقبال نامہ اول ص ۹۹

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے افلاک منور ہوں ترے نورِ سحر سے
خورشید کرے کسبِ ضیا تیرے شرر سے ظاہر تری تقدیر ہو سیمائے قمر سے
دریا متلاطم ہوں تری موجِ گہر سے شرمندہ ہو فطرت ترے اعجازِ ہنر سے

اور اس کے بعد تو وہ زمان۔ مکان۔ ہستی۔ نیستی یہاں تک کہ جہاں سب کو انسان کی شوخیٔ فکر و
کردار کا نتیجہ قرار دیتے ہیں:

ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندارِ من است جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے او را حلقہ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من چہ زمان و چہ مکاں شوخیٔ افکارِ من است

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے سرِّ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی

فطرتش معمورہ مے خواہد نمود عالمے دیگر بیار د در وجود
صد جہاں مثلِ جہانِ جزو و کل روید از کشتِ خیالِ او چو گل

زندگی بخشند ز اعجاز عمل می کند تجدید اندازِ عمل
جلوہ ہا خیزد ز نقشِ پائے او صد کلیم آوارۂ سینائے او
زندگی را می کند تفسیرِ نو می دہد ایں خواب را تعبیرِ نو

اقبال نے اپنے پہلے لیکچر میں کافی وضاحت کے ساتھ تخلیقی عمل کا نظریہ پیش کیا ہے۔ اقتباس
طویل سہی لیکن قابلِ غور ہے۔ اقبال پہلے اسلامی نقطۂ نگاہ سے کائنات کی ماہیت بیان
کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ فطرت کو تسخیر کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ مسخر ہونا اس کی تقدیر ہے۔
اسے مسخر کون کر سکتا ہے انسان اور صرف انسان" انسان موزوں ترین عقلی صلاحیتوں کا
حامل ہے لیکن وہ اپنے آپ کو حیات کے مدارج میں ذرا نیچے پاتا ہے۔ کیونکہ وہ ہر طرف
مزاحمت کرنے والی قوتوں سے گھرا ہوا ہے۔

'ہم نے انسان کو بہت خوبصورت سانچے میں ڈھالا ہے پھر ہم اس کو پست سے پست تر کر دیتے ہیں' (۹۵:۴)

اور اس ماحول میں ہم اسے کیسا پاتے ہیں۔ ایک مضطرب ہستی جو اپنے نصب العین میں اتنی محو ہے کہ اور ہر شے کو فراموش کیے ہوئے ہے۔ جس میں اس کی صلاحیت ہے کہ وہ اظہار خودی کے تازہ تر امکانات کی تلاش میں اپنے آپ کو درد و الم میں مبتلا کر لے۔ اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود وہ فطرت سے برتر ہے کیونکہ وہ ایک ایسی عظیم امانت اٹھائے ہوئے ہے کہ قرآن کریم کے الفاظ میں آسمان۔ زمین اور پہاڑوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا:

'ہم نے یہ امانت (انفرادیت) آسمان اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی تھی۔ لیکن انہوں نے اس کی ذمہ داری سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اپنے ذمے لے لیا۔ وہ ظالم ہے۔ جاہل ہے۔' (۳۳:۷۲)

...... جب گردوپیش کی قوتیں اسے اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں تو وہ اپنی قوت سے ان کی تشکیل اور رہبری کر سکتا ہے۔ جب یہ قوتیں اس کی مزاحمت کرتی ہیں تو اس میں اس کی بھی صلاحیت ہے کہ وہ اپنی اندرونی ہستی میں ایک بڑی وسیع تر دنیا تعمیر کر لے جس میں لامحدود مسرت اور ارتقا کے وسائل اس پر منکشف ہوتے ہیں۔ اس کی تقدیر سخت ہے اور اس کی ہستی برگ گل کی طرح نازک۔ لیکن حقیقت کی اور کوئی شکل روح انسانی کے برابر طاقتور۔ زندگی بخش اور خوبصورت نہیں۔ پس قرآن کریم میں انسان کا جو تصور ہے اس کے بموجب انسان اپنی ہستی کی گہرائیوں میں ایک تخلیقی فعلیت ہے۔ ایک ایسی بڑھنے والی روح ہے جو اپنے سفر کے دوران میں وجود کی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف ترقی کرتی جاتی ہے،

'سو میں قسم کھا کر کہتا ہوں شفق کی اور رات کی اور اس سے متعلقہ چیزوں کی اور مات کی جب وہ پوری ہو جائے کہ تم کو ضرور ایک حالت کے بعد دوسری حالت پر پہنچنا ہے۔' (۸۴:۱۶ تا ۲۰)

یہ انسان کے نصیب میں ہے کہ وہ اپنے اطراف کائنات کی گہری امنگوں میں حصہ

لے اور اپنی کائنات کی تقدیر کو تشکیل دے۔ اس کے لیے کبھی تو وہ اپنے آپ کو کائنات کی قوتوں کا ہم آہنگ بناتا ہے اور کبھی اپنی پوری طاقت سے ان قوتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے لیے ڈھال لیتا ہے۔ اس ترقی پذیر تغیر کے دوران میں خدا انسان کا شریک کار ہو جاتا ہے بشرطیکہ پہل انسان کی جانب سے ہو:

'واقعی اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت میں تغیر نہیں کرتا جب تک وہ لوگ خود اپنی حالت کو نہیں بدلتے' (۱۳:۱۱)

اگر وہ اپنی طرف سے پہل نہ کرے۔ اگر وہ اپنی ہستی کی اندرونی صلاحیت کو ترقی نہ دے اگر وہ آگے بڑھنے والی زندگی کے اندرونی تموج کو محسوس کرنا چھوڑ دے۔ تو اس کے اندر اس کی روح جم کر پتھر بن جاتی ہے اور وہ پست ہو کر بے جان مادے کی سطح پر آ جاتا ہے۔ لیکن اس کی زندگی اور اس کی روح کی آگے کی طرف حرکت کا دارومدار اس حقیقت سے تعلقات قائم کرنے پر منحصر ہے جس سے اس کا سابقہ پڑتا ہے۔ علم کے ذریعے یہ تعلقات قائم ہوتے ہیں اور علم ایسا حسی ادراک ہے جو فہم کے ذریعے مرتب ہوا ہو۔" اس کے بعد اقبال سورۂ بقر کی آیات ۳۰ تا ۳۱ پیش کرتے ہیں جن میں علم الاسماء کا ذکر ہے اور اس کے بعد فرماتے ہیں "ان آیات میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ انسان میں اشیاء کا نام رکھنے یعنی اشیاء کے تصورات وضع کرنے کی قوت موجود ہے۔ اشیاء کے تصورات وضع کرنا اشیاء کی تسخیر ہے۔ پس علم انسانی بہ اعتبار صفت تصوراتی ہے اور اس تصوراتی علم کے حربے کی ہی مدد سے انسان حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ قرآن کریم کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو پر زور دیتا ہے۔"[1]

لیکن عمل اور وہ بھی تخلیقی عمل آسان نہیں۔ مقاصد کے متعلق عرض کر دیا گیا ہے کہ عمل بغیر اعلیٰ مقاصد کے ممکن نہیں۔ لیکن صرف تخلیق مقاصد عمل کے لیے کافی نہیں۔ اقبال کے خیال میں عمل کے لیے کچھ اور بھی شرائط ضروری ہیں۔ انھوں نے مختلف مقامات پر

---

(۱) لیکچرز ص ۱۲ تا ۱۳۔ ترجمہ 'نئی تشکیل'۔

ان شرائط کو پیش کیا ہے جو عمل کے لیے لازمی ہیں اور اس طرح وہ خودی کو مستحکم بنانے میں معاون و مددگار ہیں۔ ان صفات میں یقین۔ تصادم۔ جفاکشی۔ عزم بلند صبر و استقلال اور جرأت و ہمت خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

یقین۔ عمل کے لیے یقین ایک ضروری صفت ہے۔ علم اور تحقیق کے لیے شک اور عشق اور تخلیق کے لیے یقین۔ تحقیق بغیر شک کے ممکن نہیں۔ فرانس کا مشہور مفکر اور جدید فلسفہ کا بانی ڈیکارٹ اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد شک پر رکھتا ہے۔ کیونکہ اس کا میدان تخلیق نہیں تحقیق تھا۔ اس کے برخلاف اقبال شک۔ گمان اور تخمین سے نہیں بلکہ یقین سے چلتے ہیں۔ عمل صرف یقین ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔ شک و شبہ کی وجہ سے انسان میدان تحقیق کا تو شہسوار بن جاتا ہے لیکن میدان عمل میں قدم رکھتے ہوئے شک و شبہ اس کی راہ میں حائل ہو جاتا ہے اور اس طرح انسان کے اعضا مضمحل ہو جاتے ہیں اور وہ ذوق و شوق پیدا ہی نہیں ہو سکتا جس کے بغیر عمل ممکن نہیں۔ اقبال ظن و تخمین کے خلاف تنبیہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

خوشا روزے کہ خود را باز گیری ... ہمیں فقر است کو بخشد امیری
حیات جاوداں اندر یقین است ... رہ تخمین و ظن گیری بمیری!

تو یکے در فطرت خود غوطہ زن ... مرد حق شو بر ظن و تخمین متن

جانے کہ بخشند دیگر نگیرند ... آدم بمیرد از بے یقینی

خدائے لم یزل کا دست قدرت تو زباں تو ہے ... یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوب گماں تو ہے

ابلیس جس چیز سے سب سے زیادہ خوش ہے اور جس کی بنا پر اس کو اپنی کامیابی کا یقین ہے وہ یقین سے محرومی ہے:

چشم عالم سے رہے پوشیدہ یہ آئیں تو خوب ... یہ غنیمت ہے کہ خود مومن ہے محروم یقیں

یقین کی حیثیت دو گونہ ہے۔ یقین قدر بالذات بھی اور قدر بالواسطہ بھی۔ اگرچہ یقین کا لازمی نتیجہ عمل ہوتا ہے لیکن اس کی حیثیت عمل کے صرف پیشرو کی نہیں۔ وہ خود بھی باوقعت ہے۔ اور اس کی قدر و منزلت کا انحصار اس کی دونوں حیثیتوں پر ہے:

یقیں محکم عمل پیہم محبت فاتح عالم ... جہاد زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

عمل پیہم کے لیے یقین محکم کی ضرورت ہے لیکن اس کے علاوہ بھی یقین محکم بذات خود باوقعت ہے۔ یہ وہ یقین ہے جو علم الیقین اور عین الیقین کی منازل طے کرتے ہوئے حق الیقین تک پہنچ جاتا ہے۔ اقبال صرف اقرار باللسان کے قائل نہیں۔ وہ تصدیق بالقلب چاہتے ہیں کہ یقین محکم اور اصل ایمان وہی ہے:

تو عرب ہو یا عجم ہو ترا لا الٰہ الا ... لغت غریب جب تک ترا دل نہ دے گواہی

عمل کے لیے یقین کی ضرورت ہے

ہمائے علم تا افتد بدامت ... یقیں کم کن، گرفتار شکے باش
عمل خواہی؟ یقیں را پختہ تر کن ... یکے جوئے و یکے بین و یکے باش

یہ یقین نہ رازی کے نکتہ ہائے دقیق سے حاصل ہو سکتا ہے اور نہ مدرسہ کی دین ہے

علاج ضعف یقیں ان سے ہو نہیں سکتا ... غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق

مے یقیں سے ضمیر حیات ہے پرسوز ... نصیب مدرسہ یا رب یہ آب آتشناک!

یقین محکم صرف قرآن کریم کا عطیہ ہے اور عمل کا ضامن:

مقام شوق بے صدق و یقیں نیست ... یقیں بے صحبت روح الامیں نیست
گر از صدق و یقیں داری نصیبے ... قدم بیباک نہ، کس در کمیں نیست

یقین کی حیثیت شب تاریک میں قندیل کی ہے جو ہمیں راہ دکھاتی اور منزل تک لے جاتی ہے:

گماں آباد ہستی میں یقیں مرد مسلماں کا ... بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رہبانی

ذوق یقین شمشیر اور تدبیر دونوں سے بڑھ کر ہے۔ اور حصول آزادی کا واحد طریقہ:

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں   جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں

اور بے یقینی تو غلامی سے بھی بدتر ہے:

یقیں مثلِ خلیل آتش نشینی!   یقیں اللہ مستی خود گزینی!
سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار   غلامی سے بتر ہے بے یقینی!

اور جس شخص کا یقین مردہ ہو جائے تو اس کی کیا حالت ہو جاتی ہے:

نگہبانِ حرم معمارِ دیر است   یقینش مردہ و چشمش بغیر است
ز اندازِ نگاہِ او تواں دید   کہ نومید از ہمہ اسبابِ خیر است

روح در تن مردہ از ضعفِ یقین   نا امید از قوتِ دینِ مبین

اور اس کا علاج:

ز سودایِ فقیرِ رہ نشینے   بدہ او را ضمیرِ آتشینے!
دلش را روشن و پایندہ گرداں   ز امیدے کہ زاید از یقینے!

اقبال کی نگاہ میں امید کا درجہ کس قدر بلند ہے:

نہ ہو نومید، نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے   امیدِ مردِ مومن ہے خدا کے رازدانوں میں

یقین کی اہمیت کے پیشِ نظر اقبال بار بار یقین کی تعلیم دیتے ہیں:

یقیں پیدا کر اے ناداں! یقیں سے ہاتھ آتی ہے   وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری

شبِ خود روشن از نورِ یقیں کن   یدِ بیضا برون از آستیں کن

محکمی ما از یقینِ محکم است   وائے من شاخِ یقینم بے نم است

تصادم - وہ ہمیں تصادم اور پیکار کی تعلیم دیتے ہیں۔ "زمانہ با تو نسازد تو با زمانہ ستیز" الماس کی ذغال پر برتری کی اصل وجہ وہ پیکار کو سمجھتے ہیں:

گفت الماس اے رفیقِ نکتہ بیں   تیرہ خاک از پختگی گردد نگیں
تا بہ پیرامونِ خود در جنگ شد   پختہ از پیکار مثلِ سنگ شد
پیکرم از پختگی ذوالنور شد   سینہ ام از جلوہ ہا معمور شد
می شود از وے دو عالم مستنیر   ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
در صلابت آبروئے زندگی است   ناتوانی ناکسی ناپختگی است

گلہ از سختیِ ایام بگذار   کہ سختی ناکشیدہ کم عیار است
نمی دانی کہ آبِ جوئباراں   اگر بر سنگ غلطد خوشگوار است

کبوتر بچہ ای را چہ خوش گفت   کہ نتواں زیست با خوئے حریری
اگر "یا ہُو" زنی از مستیِ خویش   کلہ را از سرِ شاہیں بگیری

"میرے عقیدے میں حقیقت ایسے اجزا کا مجموعہ ہے جو تصادم کے واسطے سے ربط و امتزاج پیدا کر کے کل کی صورت میں تبدیلی کی سعی کر رہے ہیں اور یہ تصادم لامحالہ ان کی شیرازہ بندی اور ارتباط پر منتج ہوگا۔ دراصل بقائے شخصی اور زندگی کے علو و ارتقاء کے لیے تصادم نہایت ضروری ہے۔ . . . . . میں عمل کی تمام صور و اشکال مختلف کو جن میں تصادم اور پیکار بھی شامل ہیں ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک ان سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں"[1]

اقبال کے خیال میں خودی کے استحکام کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنے طبعی

---

(۱) اقبال نامہ اول ص ۴۶۴

ماحول سے جنگ کرتا ہے۔ فطرت کے خلاف جنگ کرنے اور اسے مسخر کرنے کی کوشش میں خودی کی پنہاں قوتوں کو اظہار کا موقع ملتا ہے۔ نہ صرف موقع ملتا ہے بلکہ یہ قوتیں اور زیادہ مستحکم ہوتی ہیں۔ اس کے بغیر نہ عمل ممکن ہے اور نہ خودی کا استحکام۔ عمل کی بہت بڑی وجہ انسان اور فطرت کا تصادم اور تسخیر فطرت کی آرزو ہے۔ "اصل تنازع للبقا انسانوں میں آپس میں نہیں بلکہ انسان اور فطرت میں ہے۔ انسان کی ساری شاہنشاہی ساری قوت۔ سارا جبروت۔ سارا جہاد در اصل فطرت سے ہے۔ اور انسان کا اہم ترین کام۔ اہم ترین مقصد تسخیر فطرت ہے۔ اگر انسان نے فطرت پر غلبہ نہیں پایا تو فطرت اس پر فتح پا جائے گی۔ اور زندگی کی جنگ میں اسے شکست دیدے گی۔ اگر انسان کائنات کو تسخیر نہ کرے گا تو کائنات اسے تسخیر کرے گی"۔

"اقبال کے نزدیک کائنات کی اصل ایک وجود بسیط ہے جس کے اندر شعور اور ارادے کی قوتیں مضمر ہیں۔ ان قوتوں کو فعل میں لانے کے لیے اس نے آپ کو خود اور غیر خود یا فلسفے کی اصطلاح میں موضوع اور معروض میں تقسیم کر دیا۔ غیر خودی کی علت غائی یہ ہے کہ وہ خودی کے مشاہدے کے لیے آئینے کا اور اس کے عمل ارتقاء کے لیے معمول کا کام دے۔ خودی اپنی تکمیل اور استحکام کے لیے غیر خود سے ٹکراتی ہے اور اسی تصادم کے ذریعے سے اس کی اندرونی قوتیں نشو و نما پاتی ہیں اور وہ بتدریج سلسلۂ ارتقا کو طے کرتی ہے۔ اس کی ہستی مسلسل حرکت اور عمل، پیہم کشمکش اور کاوش کا نام ہے۔ جس نسبت سے کوئی شے اپنی خودی میں مستحکم اور غیر خود پر غالب ہے اسی نسبت سے اس کا درجہ مدارج حیات میں متعین ہوتا ہے"[1]۔ "خودی کے استحکام کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اپنے طبعی ماحول سے مسلسل جنگ کرتا رہے۔ اقبال نے انسان اور فطرت کے تصادم کو بار بار پیش کیا ہے۔ جسمانی ارتقا کے لیے ڈارون اور اسپنسر وغیرہ تنازع للبقا اور بقائے اصلح کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ یہ تنازع ہر نوع کے افراد

---

(۱) اقبال۔ رسالہ اردو ص ۲۵

میں بھی ہوتا ہے اور مختلف انواع میں بھی۔ جہاں تک نوع اور فطرت کا تعلق ہے اسپنسر کے خیال میں افراد اور نوع کے ارتقا کا انحصار فطرت اور ماحول سے مطابقت حاصل کرنے میں ہے نہ کہ اس سے تصادم میں۔ اقبال کے خیال میں ارتقا اس تصادم کا نتیجہ ہے نہ کہ مطابقت کا۔ جسمانی ارتقا میں فطرت کا زبردست حصہ ہے۔ چاہے وہ ہماری معاون و مددگار ہو یا ہماری راہ ترقی میں حائل۔ لیکن جہاں اخلاقی، تمدنی اور روحانی ترقی کا تعلق ہے انسان کا تصادم صرف طبعی ماحول سے نہیں ہوتا بلکہ دو اور قوتیں بھی ہیں جن سے انسان کا تصادم لازمی امر ہے۔ اوّل انسان کی اپنی فطرت اور دوم سماج۔ اقبال نے انسان کی اپنی فطرت سے تصادم کو پیش کیا ہے اگرچہ نسبتاً کم۔ لیکن جہاں تک سماج اور فرد کے تصادم کا تعلق ہے وہ اس کا زیادہ ذکر نہیں کرتے۔ ان کے لحاظ سے فرد کا تصادم سماج سے نہیں ہوتا۔ وہ تصادم میں سماج کو خاصی حد تک فراموش کر دیتے ہیں اور اس وجہ سے ان قوتوں کا ذکر نہیں کرتے جو اس تصادم کی اصل وجوہ ہیں۔ وہ فرد کی اخلاقی ترقی میں ان سماجی قوتوں کو زیادہ دخل نہیں دیتے جن سے تصادم یا جن کی مدد کے بغیر فرد کی اخلاقی ترقی ممکن ہی نہیں۔ فرد نہ صرف یہ کہ سماج سے علاحدہ رہتے ہوئے ترقی نہیں کر سکتا بلکہ اسے ہر ہر منزل پر سماجی قوتوں اور معاشی حالات کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ صرف اپنی تکمیل کے لیے ان قوتوں کو زیر کرنا نہیں چاہتا بلکہ سماج کی ترقی کے لیے بھی۔ جس کے بغیر اس کی اپنی انفرادی ترقی ممکن ہی نہیں۔ فرد اور سماج کا یہ تصادم دو مختلف قوتوں کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ کل اور جزء کے تصادم کی حیثیت ہے۔ یہ جزء (فرد) کل (جماعت) کے اندر رہتے ہوئے اس سے برسر پیکار رہتا ہے اور اس طرح اس کی ترقی کا موجب بنتا ہے اور خود بھی ترقی کی منازل طے کرتا جاتا ہے۔ اقبال نے تصادم کے اس پہلو کو پوری طرح پیش نہیں کیا ہے۔

تصادم اور پیکار کا نتیجہ خطرات میں زندگی گزارنا ہے۔ اقبال خطرات کو نعمت خداداد سمجھتے ہیں کیونکہ خطرات کا مقابلہ کرنے ہی سے انسان کی خوبیاں اور صلاحیتیں اجاگر ہوتی ہیں۔ 'پیام مشرق' کی نظم 'اگر خواہی حیات اندر خطر زی' میں اس کے متعلق کہتے ہیں:

رفیقش گفت اے یار خردمند — اگر خواہی حیات اندر خطر زی
دمادم خویشتن را بر فساں زن — ز تیغ پاک گوہر تیز تر زی
خطر تاب و تواں را امتحاں است — عیار ممکنات جسم و جاں است

حضرت علی ہجویریؒ دشمنوں سے پریشان نوجوان کو نصیحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فارغ از اندیشۂ اغیار شو — قوتِ خوابیدہ ء بیدار شو
راست میگویم عدو ہم یار تست — ہستیٔ او رونقِ بازار تست
ہر کہ واناے مقامات خودی است — فضلِ حق داند اگر دشمن قوی است
کشتِ انساں را عدو باشد سحاب — ممکناتش را برانگیزد ز خواب
سنگِ رہ آب است اگر ہمت قوی ست — سیل را پست و بلند جادہ چیست!
سنگِ رہ گردد فسانِ تیغ عزم — قطعِ منزل امتحانِ تیغ عزم

مترا ایں فرمان حق دانی کہ چیست ؟ — زیستن اندر خطرہا زندگی است

خطر پسند طبیعت کو ساز گار نہیں — وہ گلستاں کہ جہاں گھات میں نہ ہو صیاد

تمنا آبرو کی ہو اگر گلزارِ ہستی میں — تو کانٹوں میں الجھ کر زندگی کرنے کی خو کر لے

کانٹوں میں الجھ کر زندگی کرنے کا نتیجہ یقیناً دکھ اور درد کو دعوت دینا، ان سے نبرد آزما ہونا ان پر فتح پانا یا انہیں برداشت کرنے کی قوت پیدا کرنا ہے۔ اور اس بنا پر اقبال اخلاقی ترقی کے لیے ابتلا اور دکھ کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ "جو قوم ایک مشن لے کر پیدا ہوئی ہے اس کی روحانی تربیت کے لیے ابتلا کے سوا اور کوئی ذریعہ نہیں۔ ایک انگریز مصنف جسے ابتلا کے دوررس نتائج کا تجربہ ہو چکا تھا لکھتا ہے کہ "دکھ دیوتاؤں کی ایک رحمتِ عظیم ہے تاکہ انسان زندگی کے ہر پہلو کا مشاہدہ کر سکے"[1]۔

---

(۱) اقبال نامہ اول۔ ص ۵۰

جفاکشی۔ جفاکشی۔ سعی اور کوشش کو بھی اقبال ایک ضروری صفت قرار دیتے ہیں۔ کوشش اور سعی آپ اپنا انعام ہیں۔ خود اپنا آپ مقصد ہیں۔ سعی بے حاصل اور کوشش ناتمام کا اپنا مقام ہے۔ ان کی وقعت ان کے بے حاصل اور ناتمام ہونے سے کم نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان کا مقصد صرف خارجی کامیابی نہیں۔

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجستہ گام سے — زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے

آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے — لیلیٔ ذوقِ طلب کا گھر اسی محمل میں ہے
کس قدر لذت کشودِ عقدۂ مشکل میں ہے — لطفِ صد حاصل ہماری سعیِ بے حاصل میں ہے
دردِ استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں — جستجوئے رازِ قدرت کا شناسا تو نہیں

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام — سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں!
جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر — وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں!

اقبال نے لاہور میں مسلم پولیٹیکل کانفرنس مارچ ۱۹۳۲ء میں تقریر کرتے ہوئے فرمایا تھا: "سخت جو اور جفاکشی سے کام کرو۔ یہی انفرادی اور اجتماعی زندگی کا راز ہے ..... زندگی کا شعلہ دوسروں سے مستعار نہیں لیا جا سکتا یہ تو اپنی روح کے نہاں خانے ہی میں روشن کیا جاتا ہے۔" وہ بخلاف فرمایہ کو شاہین سے لڑانے کے معنی ہیں۔ اور کبوتر کے تنِ نازک میں شاہین کا جگر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اور یہ صرف جفاکشی، سخت کوشی اور تصادم کے ذریعے ممکن ہے۔ یہ جفاکشی، بلند نظری اور عزم بلند پیدا کر کے انسان کی خودی کو مستحکم کرتی ہے:

ہے یاد مجھے نکتۂ سلمانِ خوش آہنگ — دنیا نہیں مردانِ جفاکش کیلئے تنگ
چیتے کا جگر چاہیئے شاہیں کا تجسس — جی سکتے ہیں بے روشنیٔ دانشِ فرہنگ

صبر و استقلال۔ کامیابی اور ناکامی کا خیال کئے بغیر جدوجہد جاری رکھنا اور فرائض کی ادائیگی میں ہمہ تن مشغول رہنا زندگی کا اصل راز ہے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب

انسان کسی اصول اور قانون پر عمل پیرا ہو۔ اور اُس حاکمِ اعلیٰ کی اطاعت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دے جس کا وہ قانون ہے۔ اقبال کے خیال میں صبر و استقلال کے ساتھ حاکمِ اعلیٰ کے احکامات کی پیروی کرنا خودی کی پہلی منزل ہے۔ اقبال صبر کے سلبی معنی نہیں بلکہ ایجابی معنی لیتے ہیں۔ جد و جہد نہ کرنا اور اپنے آپ کو حادثاتِ زمانہ کے رحم و کرم پر چھوڑ دینا صبر نہیں ہے۔ بلکہ پوری طرح جد و جہد کرنے کے بعد نتائج کو خدا پر چھوڑ دینا اصل معنوں میں صبر ہے۔ صبر و استقلال کی حقیقی تصویر "اشتر" ہے۔ جس کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے:

خدمت و محنت شعار اشتر است   صبر و استقلال کار اشتر است
گام او در راہ کم غوغا ستے   کاروان را زورقِ صحرا ستے
نقشِ پایش قسمتِ ہر بیشۂ   کم خور و کم خواب و محنت پیشۂ
مست زیرِ بارِ محمل می رود   پائے کوباں سوئے منزل می رود
سرخوش از کیفیتِ رفتارِ خویش   در سفر صابر تر از اسوارِ خویش

نطشے کے ہاں بھی روح کو جن تین مراحل سے گزرنا پڑتا ہے ان میں پہلی منزل شتری ہے "ہیئتِ اشتری میں روح نہایت صبر اور جبر سے اپنے اوپر فرائض اور اوامر و نواہی کا بوجھ لاد لیتی ہے۔ اس کے بعد جبر اور بار برداری احکام میں سے نکل کر جب ہیئتِ اختیاری میں آتی ہے تو شیر ہو جاتی ہے۔" لیکن اقبال کے ہاں خودی کی پہلی دونوں منزلیں یعنی اطاعت اور ضبطِ نفس میں صبر و استقلال کی زبردست اہمیت ہے۔ صبر و استقلال کے ساتھ اطاعت پر کمربستہ رہنا انسان کو جبر کے دائرہ سے نکال کر اختیار میں لے آتا ہے:

تو ہم از بارِ فرائض سر متاب   برخوری از عندہٗ حسن المآب
در اطاعت کوش اے غفلت شعار   می شود از جبر پیدا اختیار

عزمِ بلند

زیارت گاہِ اہلِ عزم و ہمت ہے لحد میری   کہ خاکِ راہ کو میں نے بتایا رازِ الوندی

ایک انسان صبر و استقلال سے صرف اس وقت کام کر سکتا ہے جب اس کا عزم بلند ہو۔ بغیر عزمِ بلند کے عمل کی راہ پر چلنا ناممکن ہے۔ عزمِ بلند کی غیر موجودگی میں راہ کی حقیقی یا صرف خیالی اور وہمی رکاوٹیں ہمیں اس قدر پُرخطر اور مہیب معلوم ہوتی ہیں کہ انہیں دور کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف معلوم ہوتا ہے۔ صرف عزمِ بلند انہیں دور کر کے ان پر فتح حاصل کر سکتا ہے۔ زندگی کے مقاصد متعین ہوں۔ عزائم بلند ہوں۔ انسان میں جرأت اور ہمت ہو اور وہ صبر و استقلال سے اپنے فرائض کی ادائیگی اور مقاصد کے حصول میں ہمہ تن مشغول رہے تو کامیابی اس کے قدم چومتی ہے اور وہ اپنے وجود کو مستحکم سے مستحکم تر کرتا ہوا راہِ ترقی پر آگے بڑھتا رہتا ہے۔ عزمِ بلند اور ہمتِ مردانہ کے بغیر ثابت قدم رہنا اور کامرانی حاصل کرنا امیدِ موہوم ہے جس کا حصول ممکن نہیں۔ راہ کی رکاوٹیں مشکلات اور مصائب کمزور دل انسان کو اپنا شکار کر لیتی ہیں اور وہ ناامید ہو کر جد و جہد سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ لیکن یہی مشکلات اور رکاوٹیں صاحبِ عزم کے لیے تازیانہ کا کام کرتی ہیں اور وہ زیادہ تندہی اور محنت سے دوبارہ راہِ عمل پر گامزن ہو جاتا ہے۔ عزائم کی بیداری انسان کو کیا سے کیا بنا دیتی ہے:

عزائم کو سینوں میں بیدار کر دے   نگاہِ مسلماں کو تلوار کر دے

صاحبِ عزم صرف اپنی تقدیر کا مالک نہیں ہوتا بلکہ تقدیرِ اقوام و ملل پر بھی قادر ہوتا ہے:

خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم و ہمت نے   اس آبجو سے کیے بحرِ بیکراں پیدا

آنچہ بر تقدیرِ مشرق قادر است   عزم و حزمِ پہلوی و نادر است

اور عزمِ بلند سے حاصل کیا ہوتا ہے:

بہ ہنر ہے تو عزمِ بلند پیدا کر   یہاں فقط سرِ شاہیں کے واسطے ہے کلاہ

جرأت اور ہمت۔ عزمِ بلند کے ساتھ ساتھ جرأت اور ہمتِ مردانہ کی بھی زبردست

اہمیت ہے۔ عزم اور ہمت ایک دوسرے سے اس قدر قریب ہیں کہ ان میں تفریق آسان نہیں۔ بغیر عزم کے ہمت کا وجود محال ہے اور بغیر ہمت کے عزم کا حقیقی طور پر بلند ہونا مشکل۔ بہرحال عزم نیت سے زیادہ متعلق ہے اور ہمت و جرأت عمل سے۔ عزم میں داخلی پہلو نمایاں ہے اور ہمت میں داخلی اور خارجی دونوں پہلو۔ عمل کے لیے جرأت رندانہ اور ہمت مردانہ کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ اقبال نے بار بار ان صفات پر زور دیا ہے کہ ان کے بغیر عمل کی تکمیل اور شخصیت کا استحکام ممکن نہیں۔ 'پیام مشرق' میں 'پند باز بابچہ خویش' اور 'شاہین و ماہی' میں جرأت اور ہمت کی نہایت اعلیٰ تعلیم دی گئی ہے۔

ہمت اور جرأت سے ایک طرف سنگ گراں ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے:

سنگ رہ آب است اگر ہمت قوی است

اور دوسری طرف آبجو سے بحر بیکراں پیدا ہو سکتے ہیں:

خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم و ہمت نے — اس آبجو سے کیے بحر بیکراں پیدا

اور پھر اس سے آگے بڑھ کر ہمت مردانہ کے سامنے تو آسمان کی بھی کوئی حقیقت نہیں:

یہ نیلگوں فضا جسے کہتے ہیں آسماں — ہمت ہو پرکشا تو حقیقت میں کچھ نہیں!
بالائے سر رہا تو ہے نام اس کا آسماں — زیر پر آگیا تو یہی آسماں زمیں!

قلندر جز دو حرف لا الٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا

قلندر جرّہ باز آسمانہا — بہ بال او سبک گردد گرانہا
فضائے نیلگوں نخچیر گاہش — نیگرددگرد آشیانہا

اقبال 'شب معراج' سے بھی انسان کو یہی پیام دلواتا ہے:

اختر شام کی آتی ہے فلک سے آواز — سجدہ کرتی ہے سحر جس کو وہ ہے آج کی رات
رہ یک گام ہے ہمت کیلئے عرش بریں — کہہ رہی ہے یہ مسلماں سے معراج کی رات

عشق جیسی اعلیٰ اور ارفع قدر بھی بغیر ہمت کے بے بہا ہی ہے:

بے جرأت رندانہ ہر عشق ہے روباہی — بازو ہے قوی جس کا وہ عشق ید اللّٰہی

اور عقل میں تو اس جرأت رندانہ کی کمی ہے ہی اور اسی بنا پر عقل کو عشق سے کمتر درجہ دیا گیا ہے۔

عقل ہم عشق است و از ذوق نگہ بیگانہ نیست — لیکن ایں بیچارہ را آں جرأت رندانہ نیست

اسی غزل کے اور بھی اشعار سنیئے جو ہمت مردانہ ہی کے موضوع پر ہیں:

گرچہ می دانم خیال منزل ایں جا دمن است — در سفر از پا نشستن ہمت مردانہ نیست
ہر زماں یک تازہ جولانگاہ می خواہم ازو — تا جنوں فرمائے من گوید دگر ویرانہ نیست
با چنیں زور جنوں پاس گریباں داشتم — در جنوں از خود نہ رفتن کار ہر دیوانہ نیست

ہمت عالی کی منزل کا حصول آسان نہیں۔ اس کی منزل چرخ نیلی فام سے بھی پرے ہے۔ اس کا کام تو کوشش اور سعی ہے نہ کہ آرام اور اطمینان:

ہمت کو شناوری مبارک — پیدا نہیں بحر کا کنارہ!

ہمت عالی تو دریا بھی نہیں کرتی قبول — غنچہ ساں غافل ترے دامن میں شبنم کب تلک!

اقبال کے خیال میں جرأت اور ہمت زندگی کے ہر ہر شعبہ میں ضروری ہے کہ اس کے بغیر کامیابی ممکن نہیں:

میری میں، فقیری میں شاہی میں غلامی میں — کچھ کام نہیں بنتا بے جرأت رندانہ

اقبال جرأت و ہمت کو محدود معنوں میں استعمال نہیں کرتے۔ ان کے لحاظ سے اس کے معنی کافی وسیع ہیں جس میں اخلاقی جرأت بھی شامل ہے۔ فرماتے ہیں "دلیری اور بے باکی سے اعلانِ حق کرنا گزشتہ مسلمانوں کی سیرت کا ایک نمایاں پہلو تھا۔"

آئین جواں مرداں حق گوئی و بے باکی — اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

---

(۱) اقبالنامہ، دوم۔ ص۔ ۲۷۰

بندۂ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے — قوتِ فرمانروا کے سامنے بیباک ہے

اور اگر یہ صفت نہ ہو تو اخلاقی طور پر اس کا نتیجہ نہایت مہلک اور خطرناک ہوتا ہے۔ 'اسرارِ خودی' میں شیر اور گوسفند کی کہانی کے آخر میں حقیقتاً اس قدرِ اعلیٰ کے ختم ہو جانے کے مضر اثرات بیان کئے گئے ہیں:

دل بتدریج از میان سینہ رفت — جوہرِ آئینہ از آئینہ رفت
آں جنونِ کوشش کامل نماند — آں تقاضائے عمل در دل نماند
اقتدار و عزم و استقلال رفت — اعتبار و عزت و اقبال رفت
پنجہ ہائے آہنیں بے زور شد — مردہ شد دلہا و تن ہا گور شد
زورِ تن کاہید و خوفِ جاں فزود — خوفِ جاں سرمایۂ ہمت ربود
صد مرض پیدا شد از بے ہمتی — کوتہ دستی بے دلی دوں فطرتی

قوت و طاقت۔ اب اس قدر کو زیرِ بحث لایا جاتا ہے جس کی حیثیت عمل اور اس سے متعلق تمام اقدار اور صفات کے لیے اساسی ہے۔ یہ قدر قوت اور طاقت ہے۔ اقبال کے نظریۂ اخلاق میں قوت اور طاقت کو کافی زبردست اہمیت حاصل ہے۔ لیکن نہ اس قدر جتنی کہ نطشے کے یہاں۔ نطشے کے یہاں قوت مقصد بالذات اور قدر بالذات ہے لیکن اقبال کے یہاں وہ خودی کی منزلِ اعلیٰ تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ہے۔ قوت ایک قدر ہے لیکن صرف قدر بالواسطہ۔ بہرحال یہ قدر بالواسطہ اپنی اہمیت اور وقعت کے لحاظ سے اس قدر اعلیٰ مرتبت ہے کہ اقبال بار بار اسے پیش کرتے اور اس کے حصول پر زور دیتے ہیں۔ اور بعض مرتبہ تو اس قدر زیادہ کہ ان پر فسطائیت تک کا الزام لگا دیا جاتا ہے۔ اقبال فسطائیت کے زبردست مخالف ہیں۔ لیکن جس نظامِ زندگی کے وہ قائل اور پیغامبر ہیں اس میں قوت کو کافی اہم مقام حاصل ہے۔ اس لیے وہ قوت کے مداح ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انھوں نے نپولین۔ مسولینی۔ سکندر۔ چنگیز۔ تیمور کی تعریف کی ہے۔ لیکن صرف

مسولینی کی تعریف کرنے کی بنا پر انہیں فاشسٹ قرار دینا نہ صرف غلط بلکہ مضحکہ خیز ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تعریف ان شخصیتوں کی نہیں بلکہ ان کی بعض خصوصیات مثلاً قوتِ عمل۔ جوش کردار کی ہے۔ ورنہ کہیں مسولینی کی نگہ کو مثلِ شعاعِ آفتاب قرار دیا جاتا ہے اور کہیں اسی شخصیت کو 'گرگ' کہا جاتا ہے۔ اقبال ایک خط میں آل احمد سرور کو رقم طراز ہیں "مسولینی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے۔ آپ درست فرماتے ہیں۔ لیکن اگر اس بندۂ خدا میں DEVIL اور SAINT دونوں کے خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں۔ مسولینی سے اگر کبھی آپ کی ملاقات ہو تو آپ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ اس کی نگاہ میں ایک ناممکن البیان تیزی ہے جس کو شعاعِ آفتاب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کم از کم مجھ کو اسی قسم کا احساس ہوا...... تیمور کی روح کو اپیل کرنے سے تیموریت کو زندہ کرنا مقصود نہیں بلکہ وسطِ ایشیا کے ترکوں کو بیدار کرنا مقصود ہے۔ تیمور کی طرف اشارہ محض اسلوبِ بیان ہے۔ اسلوبِ بیان کو شاعر کا حقیقی VIEW تصور کرنا کسی طرح درست نہیں۔ ایسے اسالیب کی مثالیں دنیا کے ہر لٹریچر میں موجود ہیں۔[1]" اس کے متعلق آل احمد سرور لکھتے ہیں "ان کی مسولینی والی نظم کو جب ان کی فسطائیت کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے تو مجھے شا کے وہ الفاظ یاد آجاتے ہیں جن میں اس نے مسولینی کی انقلابی قابلیت کو سراہا تھا۔ حالانکہ شا کی سرمایہ داری سے بیزاری اور اشتراکیت سے ہمدردی اقبال سے زیادہ واضح ہے۔"

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اقبال قوت کو کافی بلند درجہ دیتے ہیں "مسولینی کا قول تھا جو قوت رکھتا ہے دولت رکھتا ہے میں کہوں گا جو قوت مجسم ہے اسے سب کچھ میسر ہے۔ سخت جو اور سختی جھیلو۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا یہی راز ہے۔[2]"

تقدیر کے قاضی کا یہ فتویٰ ہے ازل سے — ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات

---

(۱) اقبال نامہ دوم۔ ص ۲۱۵   (۲) حرفِ اقبال ص ۶۰

میری نظر میں یہی ہے جمال و زیبائی — کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک

یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام — میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خون دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات — فطرت 'لہو ترنگ' ہے غافل! نہ جل ترنگ!

اقبال زندگی کے ہر پہلو کے لیے قوت کو ضروری سمجھتے ہیں:

خیمیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے — مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی

دلبری بے قاہری جادوگری است — دلبری با قاہری پیغمبری است

وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگِ حشیش — جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام

دین کی حفاظت بغیر قوت کے ممکن ہی نہیں:

وحدت کی حفاظت نہیں بے قوتِ بازو — آتی نہیں کچھ کام یہاں عقلِ خداداد

"مذہب بغیر قوت کے محض ایک فلسفہ ہے۔ یہ نہایت صحیح مسئلہ ہے اور حقیقت میں مثنوی لکھنے کے لیے یہی خیال محرک ہوا۔ میں گزشتہ دس سال سے اسی پیچ و تاب میں ہوں"۔[1] اقبال اگر قوت کے مدعی ہیں تو اس وجہ سے کہ انہیں اس بات کا احساس ہے کہ قوت کے بغیر شر پر فتح حاصل نہیں کی جا سکتی۔ بدی کو دبانے اور خیر کو آگے بڑھانے میں قوت کا زبردست ہاتھ ہے۔ شر ہو یا بدی، ظلم ہو یا ناانصافی کسی بھی برائی کا تدارک بغیر قوت کے ممکن نہیں:

دہقی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم — عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

---

(۱) اقبال نامہ: ص ۵۴

تمیزِ خار و گل سے آشکارا — نسیمِ صبح کی روشن ضمیری!
حفاظت پھول کی ممکن نہیں ہے — اگر کانٹے میں ہو خوئے حریری!

"بلند تصورات کے ساتھ اگر قوت شامل نہ ہو۔ تو ان سے اخلاقی بلندی ضرور حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن کوئی پائیدار ثقافت پیدا نہیں ہو سکتی۔ قوت کے ساتھ اگر بلند تصورات نہ ہوں تو وہ تباہ کن اور مردم آزار ہو جاتی ہے۔ لہٰذا انسانیت کے روحانی پھیلاؤ کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں مل کر کام کریں"۔[1]

ہر فرخے کز ایں کالا گیری سود مند افتد — بزورِ بازوئے حیدر بدہ ادراکِ رازی را

اقبال نے "اسرارِ خودی" میں جو "حکایت در بیں معنی کہ مسئلہ نفی خودی از مخترعات اقوام مغلوبہ بنی نوعِ انسان است ۔ ۔ ۔ ۔ ۔" بیان کی ہے اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ طاقت اور قوت کی اہمیت کے کس قدر قائل تھے وہ رہبانیت اور عجمی تصوف کے خلاف ہونے کی ایک بڑی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ عمل اور قوت کو ختم کر کے ترکِ عمل اور ضعف کی تعلیم دیتے ہیں، اور ضعف اور ناتوانی بہت سی اخلاقی برائیوں کی جڑ ہے:

ہر کہ در قعرِ مذلت ماندہ است — ناتوانی را قناعت خواندہ است
ناتوانی زندگی را رہزن است — بطنش از خوف و دروغ آبستن است
زندگی کشت است و حاصل قوت است — شرحِ رمزِ حق و باطل قوت است

اقبال جسمانی طاقت کے بھی قائل ہیں۔ اور روحانی قوت کے بھی ان کے نظریے کے مطابق تو روح اور جسم کے فرق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا:

تن و جان را دو تا گفتن کلام است — تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

اقبال کے ہاں جسمانی قوت موجود ہے۔ گرم لہو کی روانی کے وہ قائل ہیں:

اگر لہو ہے بدن میں تو خوف ہے نہ ہراس — اگر لہو ہے بدن میں تو دل ہے بے وسواس
جسے ملا یہ متاعِ گراں بہا اس کو — نہ سیم و زر سے محبت ہے نے غمِ افلاس

---

(۱) بحوالہ پاکستان میں ذہنی رجحانات - ص ۱۴۸

جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا ۔۔۔ لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

چہ خوش گفت فرزند خود را عقاب ۔۔۔ کہ یک قطرہ خوں بہتر از لعل ناب

لیکن جسمانی طاقت سے بہت زیادہ وہ اس قوت کے حامی ہیں جس کا مدار روحانی مدارج علم و ہنر۔ اور اتفاق پر ہوتا ہے" میں روحانی قوت کا تو قائل ہوں لیکن جسمانی قوت پر یقین نہیں رکھتا۔ جب ایک قوم کو حق و صداقت کی حمایت میں دعوت پیکار دی جائے تو میرے عقیدے کی رو سے اس دعوت پر لبیک کہنا اس کا فرض ہے۔ لیکن میں ان تمام جنگوں کو مردود سمجھتا ہوں جن کا مقصد محض کشور کشائی اور ملک گیری ہو"[۱]

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است ۔۔۔ ایں دو قوت اعتبار ملت است

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب ۔۔۔ نے ز رقص دختران بے حجاب

نے ز سحر ساحران لالہ روست ۔۔۔ نے ز عریاں ساق نے از قطع موست

محکمی او را نہ از لا دینی است ۔۔۔ نے فروغش از خط لاطینی است

قوت افرنگ از علم و فن است ۔۔۔ از ہمیں آتش چراغش روشن است

ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال صرف انفرادی زندگی ہی میں نہیں بلکہ اجتماعی زندگی میں بھی قوت کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اور اس قوت کا اصول جمعیت ہے:

اہل حق را زندگی از قوت است ۔۔۔ قوت ہر ملت از جمعیت است

قوت از جمعیت دین مبیں ۔۔۔ دیں ہمہ عزم است و اخلاص و یقیں

اقبال طاقت کو خیر بالذات نہیں مانتے۔ قوت ایک خیر ہے لیکن چند شرائط کے

---

(۱) اقبال نامہ اول۔ ص۔ ۴۰۹

ساتھ۔ افراد اور اقوام کا طاقتور ہونا کوئی خاص فخر کی بات نہیں۔ اصل چیز تو اس قوت اور طاقت کا ٹھیک استعمال ہے۔ وہ قوت کو خیر و شر کے معیار پر جانچتے ہیں اور پھر اسے قبول کرتے ہیں" طاقت کا سرچشمہ فراست ہے۔ جب طاقت عقل و دانش کو پس پشت ڈال کر محض اپنی ذات ہی پر بھروسہ کر لیتی ہے تو نتیجہ خود طاقت کا زوال ہوتا ہے:

رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں ۔۔۔ قوت بے رائے جہل است و جنوں

تاریخ امم کا یہ پیام ازلی ہے ۔۔۔ صاحب نظراں! نشۂ قوت ہے خطرناک

اس سیل سبک سیر و زمیں گیر کے آگے ۔۔۔ عقل و نظر و علم و ہنر ہیں خس و خاشاک

لا دیں ہو تو ہے زہر ہلاہل سے بھی بڑھ کر ۔۔۔ ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک

اقبال اگرچہ قوت کے بہت زیادہ قائل ہیں۔ لیکن وہ انا کے استحکام کے لیے نطشے کی طرح صرف جلالی صفات کو کافی نہیں سمجھتے۔ جلالی صفات کے ساتھ ساتھ جب تک جمالی صفات موجود نہ ہوں انسان کی خودی پوری طرح بلند نہیں ہو سکتی۔ انسان کامل ہر دو قسم کی اقدار کا حامل ہے۔ اس کے برخلاف نطشے صرف جلالی صفات کا حامی ہے اور جمالی صفات کو ضعف و ناتوانی کا نتیجہ سمجھ کر ان کا مخالف ہے۔ بہر حال چونکہ اس نکتہ کے متعلق عرض کیا جا چکا ہے اس لیے یہاں تکرار کی ضرورت نہیں۔

باب پنجم
سلبی اقدار

گذشتہ دو ابواب میں ہم فرد کی ان ایجابی قدروں کا مطالعہ کر چکے ہیں جن کی موجودگی "انا" کے استحکام کے لیے ضروری ہے۔ ان اقدار کو اپنائے اور ان پر عمل کے بغیر انسان اپنی خودی کو بلند نہیں کر سکتا۔ لیکن عرض کیا جا چکا ہے کہ ایجابی قدروں کے ساتھ سلبی قدریں بھی ہوتی ہیں۔ یہ سلبی اقدار خودی کی منازل طے کرنے میں سدِ راہ ہوتی ہیں، اور جب تک ان پر قابو پا کر ان سے اپنا دامن نہ بچایا جائے انسان اپنی انفرادیت کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ اقبال نے ایجابی قدروں کے ساتھ ساتھ سلبی قدریں بھی پیش کی ہیں۔ نہ صرف پیش کی ہیں بلکہ ان سے بچنے کے طریقے اور ذرائع بھی بیان کئے ہیں۔

ایجابی اور سلبی قدریں ایک دوسرے سے اس قدر متعلق ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں مثبت اور منفی کہ ایک کا ذکر بغیر دوسرے کے ممکن ہو تو ہو بہر حال مکمل نہیں۔ یہی وجہ ہے اقبال کے ہاں خودی کے ساتھ نفی خودی۔ عشق کے ساتھ سوال۔ عمل کے ساتھ سکون اور جمود۔ قوت کے ساتھ ضعف۔ یقین اور امید کے ساتھ یاس و حزن و خوف۔ اجتہاد کے ساتھ تقلید۔ فقر اور رواداری کے ساتھ غلط قسم کے فقر اور رواداری کی بحث ملتی ہے۔ اشارۃً ان سلبی اقدار کا ذکر ایجابی اقدار کے ساتھ آ گیا ہے۔ بہر حال ہم ان سلبی قدروں کو اس لیے الگ پیش کر رہے ہیں کہ ان کی اصل نوعیت پر نسبتاً تفصیل سے بحث ہو سکے۔ اور ان ذرائع پر بھی کچھ روشنی ڈالی جا سکے جن سے ان سلبی اقدار پر فتح حاصل کر کے ان سے محفوظ رہا جا سکے۔ اور اس طرح عملی طور پر یہ واضح ہو جائے کہ انفرادیت کی تکمیل اور شخصیت کے استحکام کے لیے کن اقدار کو اپنانا ضروری ہے اور کن سے بچنا اور کس طرح؟

عجمی تصوف۔ اقبال نے سب سے زیادہ جس سلبی قدر کے خلاف آواز بلند کی ہے وہ عجمی تصوف ہے۔ اقبال تصوف کے خلاف نہ تھے بلکہ ان عجمی اثرات کے جو اسلامی تصوف میں آہستہ آہستہ جگہ پاتے رہے۔ اور جن کی بنا پر اسلامی تصوف میں وحدۃ الوجود بے ثباتی کائنات۔ نفی خود۔ رہبانیت۔ جبر وغیرہ کے نظریات آ گئے۔ "تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے۔ اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے"[۱]۔

ڈی اولیری اپنی کتاب "فلسفہ اسلام اور تاریخ میں اس کا مقام" میں قرون اولیٰ اور زمانہ مابعد کے تصوف کے اختلافات کے متعلق لکھتا ہے "تصوف میں زور در اصل عیش و عشرت سے کنارہ کشی اور لباس میں عمداً سادگی اختیار کرنے پر دیا جاتا ہے۔ اور جو لوگ عیش و عشرت سے بچتے اور لباس میں عمداً سادگی اختیار کرتے ہیں۔ انہی پر اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس کو رہبانیت یا مرتاضیت کی ایک شکل قرار دیں تو فوراً یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قرآن کریم میں رہبانیت کی کوئی جگہ نہیں اور اوائل اسلام سے اس کا کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ ایک اعتبار سے یہ بات صحیح ہے اور دوسرے اعتبار سے غلط ہے اور اس کا مدار لفظ مرتاضیت کے معنی پر ہے۔ جس طرح سے یہ لفظ عیسائیوں کی تاریخ رہبانیت میں استعمال ہوتا ہے۔ یا متعدد ہندی مذاہب کے پرستار یا بعد کے صوفی بھی اس کو استعمال کرتے ہیں۔ وہاں اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کی معمولی لذات اور خصوصاً ازدواج سے عمداً گریز مراد ہے۔ اور انہیں ایسی شے سمجھا جاتا ہے جو روح کو الجھاتی ہیں اور اس کی روحانی ترقی کو روکتی ہے۔ اس معنی میں مرتاضیت یا رہبانیت روح اسلامی کے خلاف ہے۔ اور مسلمانوں میں یہ صرف خارجی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس اصطلاح کو مجاہدانہ

---

(۱) اقبال نامہ اول۔ ص ۵۴

پابندگی اور سادگی کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے اگرچہ شاید اس معنی میں اس کا استعمال بہت زیادہ صحیح نہ ہو۔ جس کے بموجب ہر قسم کے عیش و عشرت اور نمود و نمائش سے گریز کیا جاتا ہے اور عموماً سادہ منکسرانہ زندگی اختیار کی جاتی ہے اس دوسرے معنی میں مرتاضیت پرانے مومن کا امتیازی نشان ہے۔ جو اموی نمونے کے دنیا دار عربوں سے بالکل جدا تھا۔ اور اس روش کی ہمیشہ تحسین کی جاتی تھی۔ مؤرخ ہمیشہ خلفائے اربعہ صحابہ کی پرہیزگاری اور پاکبازی کے رطب اللسان نظر آتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کس طرح سے وہ دنیاوی عیش و عشرت سے پرہیز کرتے تھے۔ نہ اس لیے کہ وہ غریب اور مفلس تھے بلکہ اس لیے کہ وہ خود کو اپنی رعایا کے برابر رکھنا چاہتے تھے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور سابقون الاولون کی سنت اور اسوہ حسنہ کو باقی رکھنا چاہتے تھے۔ احادیث صحیحہ میں اکثر ہمیں ابتدائی مسلمانوں کے سادہ طرز زندگی کا حال ملتا ہے۔ بالکل ابتدا میں اس قسم کی سادگی پکے مسلمان کی امتیازی علامت معلوم ہوتی ہے اور اس سے وہ فرق نمایاں ہو جاتا ہے جو اس کے اور امویوں کے دنیا دار متبعین کے مابین ہے۔ اور ایسی ہی مثالیں موجودہ زمانے کے مقدس مسلمانوں میں ملتی ہیں۔ اس قسم کے لوگ صوفی نہ تھے بلکہ وہ صوفیا کے پیش رو تھے۔۔
۔۔۔۔ بعد کی نسلیں ابتدائی مسلمانوں کی بے تکلف سادہ زندگی اختیار کرنے سے ایک قطعی مرتاضی محرک منسوب کرنے لگیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ ابتدائی زہد و تقویٰ کے بعد کے زمانوں میں غلط معنی سمجھے گئے۔ اور اس سے مرتاضیت یا رہبانیت کے پھیلنے میں مدد ملی۔۔
۔۔۔۔ اوائل اسلام کے اولیاء و اتقیاء اپنے صحرا نشین اسلاف کی سنت کے پابند تھے۔ اور عیش و عشرت کو بدعت سمجھتے تھے۔ ۔۔۔ برخلاف اس کے صوفیا پیروی سنت کا اس قدر جوش نہ رکھتے تھے بلکہ لذات جسمانی سے اس لیے پرہیز کرتے تھے کہ یہ جسمانی الجھنیں ہیں جو روحانی ترقی کو روکتی ہیں اور اس لیے یہ کسی معنی میں بھی صحابہ کے جانشین نہیں کہلائے جا سکتے۔ بلکہ یہ ایسے تصورات سے متاثر تھے جن کا اوائل اسلام میں علم تک نہ تھا۔ لیکن سطحی طور پر نتائج بہت مشابہ تھے اور اس کی وجہ سے دونوں میں ایک ربط قائم ہو گیا۔ اور ابتدائی پرہیزگاروں اور زاہدوں سے بعد کے مرتاضوں کا تعلق قائم کرنے کے دستور کو مدد ملی ...

تیسری صدی ہجری کے آخری حصے میں ہمیں نئی صوفیت کی علامات ملتی ہیں۔ جو ایسے مذہبی نصب العینوں سے عالم وجود میں آئی تھی جو ان سے مختلف تھے جن کا اوائل اسلام میں غلبہ تھا اور جس نے ان نصب العینوں سے اپنی علاحدہ الٰہیات پیدا کر لی جسے ایک عرصہ تک راسخ العقیدہ اور مستند تسلیم نہیں کیا گیا" (۱)

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ قرون اولیٰ کے زہد و تقویٰ اور زمانہ مابعد کے تصوف میں اگرچہ مشابہت ضرور ہے لیکن یہ مشابہت صرف سطحی ہے اور نصب العین دونوں کے بہت مختلف ہیں۔ اس سطحی مشابہت کی بنا پر تصوف کو قرون اولیٰ کے اخلاص فی العمل سے ملا دیا گیا ہے حالانکہ اس تصوف میں عجمی اثرات اس قدر زیادہ در آئے تھے کہ اقبال اسے عجمی تصوف کہتے ہیں "میرے خیال میں یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ قرآن و احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے۔ لیکن وہ عربوں کی خالص علمی ذہانت کی وجہ سے نشو و نما پا کر بار آور نہ ہو سکے۔ جب ان کو ممالک غیر میں موزوں حالات میسر آ گئے تو وہ ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے"(۲) ممالک غیر میں یہ موزوں حالات کون سے تھے جن کی بنا پر یہ اشارات ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے؟ اقبال کے خیال میں زندگی کا صوفیانہ نصب العین آٹھویں صدی ہجری کے اختتام اور نویں صدی کے نصف اول میں وجود میں آیا اور اس کے بعد اس نصب العین کا فلسفیانہ جواز پیش کیا گیا۔ اس نصب العین کو وجود میں لانے میں جن حالات نے مدد کی وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) یہ زمانہ کم و بیش سیاسی بے چینی کا زمانہ نظر آتا ہے اور اس وجہ سے زاہد اور متقی لوگوں نے ایک پُر سکون مراقبہ کی زندگی کی طرف رجوع کیا۔ ان ابتدائی مسلمان مرتاضین کی حیات و فکر کی سلبی نوعیت کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک وسیع نظریہ بتدریج وجود میں آیا جس پر کم و بیش آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس نظریہ کا ارتقا ایران کی سیاسی آزادی کے نشو و نما کے متوازی تھا۔

---

(۱) ص ۱۰۱ ۔۔۔۔ ۱۰۹ ۔ ترجمہ مولوی احسان احمد صاحب   (۲) فلسفۂ عجم ۔ ص ۱۰۴

(۲) اس دور میں اسلامی عقلیت کے ارتقائی میلانات شروع ہوئے۔ ان میلانات نے بالآخر ایک ایسے مبدأ علم کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کر دیا جو فوق العقل ہے۔

(۳) المامون کے بعد عوام پر اسلام کے مختلف فرقوں کی حکومت رہی جو خشک تقدیس کے حامی تھے اور آزاد خیالی کے مخالف۔ اس اثر کا ردعمل ہونا ضروری تھا۔

(۴) المامون کے زمانے کے مذہبی مناظروں نے ایک طرف مذہب کو چند فرقوں تک محدود کر دیا اور دوسری طرف ان معمولی مناقشات سے بالاتر ہونے کی روح کو بیدار کر دیا جو ان مناظروں کا لازمی نتیجہ تھے۔

(۵) دور عباسیہ کے ابتدائی زمانے میں عقلیت کے میلان کے اثر سے مذہبی جوش بتدریج ٹھنڈا ہونے لگا۔ اور دولت کی روز افزوں فراوانی سے اخلاقی احساس دب گیا اور اسلام کے اعلیٰ طبقوں میں مذہبی زندگی سے بے اعتنائی برتی جانے لگی۔

(۶) عیسائی راہبوں کی زندگی نے ابتدائی اسلامی اولیا کے اذہان پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ راہبوں کی دنیا سے یہ بے تعلقی بذات خود دلکش سہی لیکن اسلامی روح کے بالکل منافی ہے۔ بہر حال یہ رجحانات اپنا اثر کرتے رہے اور کچھ حد تک مقبول ہو گئے۔"[۱]

سیاسی انحطاط کے زمانے میں یہ رجحان اور بڑھا اور بد صحت۔ نوافلاطونیت۔ مانوی اور مزدکی مذہب۔ ناستک اثرات اور ویدانت کے اثرات نے اسے ایک فلسفہ کی شکل دے دی۔ اور تصوف میں وہ نظریات در آئے جن کے خلاف اقبال نے بغاوت کی۔ یہ نظریات مسلمانوں کے لیے باعث تنزل ہوئے اور بغداد کی تباہی سے پہلے انھوں نے وہ تباہی مچائی جس کے مقابلے میں بغداد کی تباہی اثرات اور نتائج کے لحاظ سے کچھ حقیقت نہیں رکھتی۔ عالم حقیقت صرف عالم تصور بن کر رہ گیا۔ دنیائے موجودات بے ثبات بن گئی۔ انسانی دنیا بے وقعت ہو گئی۔ عمل ختم ہو گیا اور اس کی جگہ ریاضت اور رہبانیت نے لے لی۔ جد و جہد۔ اختیار۔ رجائیت۔ عمل۔ خودی کے بجائے سکون۔ سکوت۔ جبر۔

(۱) فلسفۂ عجم - ص ۱۳۳ تا ۱۴۰

قنوطیت۔ ترک عمل۔ نفی خودی کا دور دورہ ہو گیا۔ بندۂ آزاد تقدیر کے غلام ہو گئے۔ اور میدان عمل کو چھوڑ کر حجرے اور خانقاہیں جا آباد کیں۔ بقا کی بجائے فنا مطمح نظر قرار پائی۔ اور اس ذوق فنا نے انسان کی شخصیت اور انفرادیت کو ختم کر دیا۔ قدرت کی ودیعت کردہ صلاحیتیں شر قرار پائیں اور ان کا ختم کرنا اخلاقی طور پر خیر سمجھا گیا۔ خوف۔ حزن۔ یاس۔ توکل۔ تجرد۔ بے عملی۔ غلط قسم کا فقر اور رواداری غرض یہ تمام چیزیں تصوف کا جز قرار پائیں۔ جو اسلام کے احکامات کے بالکل خلاف اور متضاد تھیں۔ اور اسی بنا پر ڈاکٹر اقبال کو کہنا پڑا "اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے۔ جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔ ..... میرا تو عقیدہ ہے کہ غلو فی الزہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ مذہب (بدھسٹ) مذہبیت کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔"[۱]

اقبال نظریۂ وحدت الوجود کے زبردست مخالف تھے۔ اگرچہ شروع کی نظموں میں اقبال کچھ وحدۃ الوجودی نظر آتے ہیں لیکن یہ صرف ایک ارتقائی دور تھا۔ اور اقبال اسے بہت جلد عبور کر گئے۔ " وہ ابتدائی تربیت اور خاندانی رجحان کے اثر سے تصوف کی طرف مائل تھے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالہ کے لیے مطالعہ و تحقیق کے دوران میں ان پر یہ انکشاف ہوا کہ مروجہ تصوف کے اکثر پہلو اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ بلکہ اس سے مغائر ہیں۔ اس زمانے کے چند سال بعد جب لاہور میں راقم الحروف (مولانا عبدالمجید سالک) اقبال سے ملا تو ایک صحبت میں انھوں نے بڑے شد و مد سے فرمایا کہ میں نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی حکمۃ الاشراق کو دس دس دفعہ بالاستیعاب اور نہایت غور و خوض سے پڑھی ہیں۔ ان بزرگوں کے علم و ذوق میں کوئی کلام نہیں۔ لیکن ان کتابوں کے اکثر مندرجات کو اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ کم از کم میں انھیں عقاید و تعلیمات اسلامی سے تطابق نہیں دے سکتا۔"[۲]

(۱) اقبال نامہ اول - ص ۵۰ (۲) ذکر اقبال - ص ۲۹

اقبال ایک خط میں اکبر الہ آبادی کو لکھتے ہیں "میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے۔ یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا۔ اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے:

بندۂ حق پیش مولا لا ستے پیش باطل از نعم برجاتے

. . . . مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں: (۱) ایک وہ جو Lyric Poetry کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس قسم سے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے۔ (۲) دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیہ اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذاتِ انسانی کو ذاتِ باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذاتِ باری میں ہے نہ احکام باری تعالیٰ میں۔ پہلی خودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے۔ مگر دوسری قسم تمام مذہب و اخلاق کے خلاف جڑ کاٹنے والی ہے۔ میں ان دو قسموں کی بے خودی پر معترض ہوں اور بس۔ حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات۔ رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے۔ اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لاپروا ہو جائے۔ اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے۔ البتہ عجمی تصوف فنا کے کچھ اور معنی جانتا ہے۔ جس کا ذکر اوپر کر چکا ہوں۔"[۱]

اقبال تو تصوف برائے شعر گفتن خوب است کے قائل نہ تھے "شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصہ تک اس کا نشوونما نہ ہونے دیا۔ تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح ظاہر ہوا۔ یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدۃ الوجود

(۱) اقبال نامہ اول۔ ص ۳۵-۳۶

تھی۔ ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔"[۱]

مولوی سراج الدین احمد پال کو ایک دوسرے خط میں تحریر فرماتے ہیں "تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم محی الدین ابن عربی کی تعلیموں کو نظم کیا ہے (جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد و زندقہ کے کچھ نہیں۔ اس پر میں انشاء اللہ مفصل لکھوں گا) اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے (اگر اسے صوفی سمجھا جائے)۔ یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی۔ اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جاتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترکِ دنیا موجبِ تسکین۔ اس ترکِ دنیا کے پردے میں اپنی سستی و کاہلی اور شکست کو جو ان کو تنازع للبقا میں ہو چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔"[۲] اقبال کے خیال میں "شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی قوم کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔" وحدۃ الوجود کے نظریہ سے نظریۂ خودی کی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وجود حقیقی صرف خالق کائنات کی ذات ہو۔ تمام مخلوق محض اعتباری اور موہوم وجود رکھتے ہیں اور اسی ایک نورِ ایزدی کے پرتو ہیں۔ نفس انسانی بے حقیقت اور زندگی بے ثبات ہے۔ سعی اور کوشش بیکار ہے اور عمل لاحاصل

(۱) اقبال نامہ اول۔ ص ۳۵-۳۶ (۲) اقبال نامہ اول۔ ص ۴۴-۴۵

تو انا اور خودی کا وجود ہی نہیں رہتا۔ اور اس حالت میں اس کے استحکام اور اثبات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف افراد اور قوم کے اعضا مضمحل ہو جاتے ہیں۔ سکر و مدہوشی میں قوم مبتلا ہو جاتی ہے۔ قوت۔ طاقت۔ دولت۔ حکومت۔ مسرت۔ نشاط۔ اولوالعزمی سب کھو بیٹھتی ہے اور اس کا نتیجہ حزن و ملال اور قنوط و یاس ہوتا ہے۔ اقبال نے 'نفیِ خودی' کے اس نظریہ کو اثباتِ خودی کے نظریئے سے رد کیا ہے اور انسان کو عجمی تصوف اور اس کے اثرات سے خبردار کیا ہے۔

عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال شروع کی نظموں میں کچھ وحدۃ الوجودی معلوم ہوتے ہیں اور کہیں کہیں ان کے نظریۂ خودی کی تردید بھی ہو جاتی ہے۔ لیکن جہاں تک ترکِ دنیا اور رہبانیت کا تعلق ہے۔ اقبال شروع ہی سے ان کے خلاف تھے :

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیمِ دیں	ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں

وہ رہبانیت کے اس لیے خلاف تھے کہ اس کا مقصد انا کو ختم کرنا ہے۔ اور جب انا کا تعین عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔" اور ترکِ عمل انفرادی اور اجتماعی ہر حیثیت سے نہایت خطرناک ہے۔ اس لیے انہوں نے بار بار رہبانیت کے خلاف آواز بلند کی ہے۔ 'ضربِ کلیم' کی نظم "شکست" میں فرماتے ہیں :

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں	بہانہ بے عملی کا بنی شرابِ الست
فقیہِ شہر بھی رہبانیت پہ ہے مجبور	کہ معرکے ہیں شریعت کے جنگِ دست بدست
گریز کشمکشِ زندگی سے مردوں کی	اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست

'فقر و راہبی' میں بھی راہب کی سکوں پرستی سے فقر بیزار ہے کیونکہ فقیر کا سفینہ ہمیشہ طوفانی ہے۔ 'پس چہ باید کرد ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔' میں 'فقر' کی تشریح کرتے ہوئے بھی اس نکتہ پر مفصل بحث کی ہے :

فقرِ کافر خلوتِ دشت و در است	فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است !
زندگی آں را سکونِ غار و کوہ	زندگی ایں را ز مرگ با شکوہ !

اقبال مشہور یونانی مفکر افلاطون کے نظریۂ عینیت کے بھی خلاف ہیں۔ افلاطون کے نظریۂ عینیت کے لحاظ سے حقیقت صرف عین ہے اور یہ مادی دنیا اور ساری کائنات اس عین کا محض عکس ہے۔ اور عکس ہونے کی بنا پر باطل۔ غیر موجود اور سراب۔ اقبال کے خیال میں افلاطون کا یہ نظریۂ عینیت انسان کو عمل سے غافل کر کے سکون کی طرف لے جاتا ہے :

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم	از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم	در کہستانِ وجود افگندہ سم
آنچناں افسونِ نامحسوس خورد	اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سرِ زندگی در مردن است	شمع را صد جلوہ از افسردن است
بر تخیلہائے ما فرماں رواست	جامِ او خواب آور و گیتی رباست
گوسفندے در لباسِ آدم است	حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است
عقلِ خود را بر سرِ گردوں رساند	عالمِ اسباب را افسانہ خواند
کارِ او تحلیلِ اجزائے حیات	قطعِ شاخِ سروِ رعنائے حیات
فکرِ افلاطوں زیاں را سود گفت	حکمتِ او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابے آفرید	چشمِ ہوشِ او سرابے آفرید
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود	جانِ او وارفتۂ معدوم بود

ملائیت۔ اقبال عجمی تصوف سے نالاں ہیں اور ملائیت سے بیزار۔ کیونکہ ایک صرف احوال ہے اور دوسری گفتار اور اقبال یہ کہنے کے باوجود کہ وہ کردار کے غازی نہیں حقیقتاً کردار کے غازی اور عمل کے عاشق ہیں اور چونکہ تصوف اور ملائیت میں یہ صفت موجود نہیں بلکہ وہ انسان کو اس سے دور لے جانے کی کوشش کا نام ہے۔ اس لیے اقبال کا ان سے متنفر ہونا قدرتی امر ہے :

صوفی کی طریقت میں فقط مستیٔ احوال
ملا کی شریعت میں فقط مستیٔ گفتار

شاعر کی نوا مردہ و افسردہ و بے ذوق
افکار میں سرمست نہ خوابیدہ نہ بیدار

وہ مردِ مجاہد نظر آتا نہیں مجھ کو
ہو جس کے رگ و پے میں فقط مستیٔ کردار

اقبال نے بار بار ان دونوں کے خلاف آواز بلند کی ہے اور ساتھ ساتھ:

تیر مردوں سے ہوا بیشۂ تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و ملا کے غلام اے ساقی

فرنگ صید بست از کعبہ و دیر
صدا از خانقاہاں رفت "لا غیر"

حکایت پیشِ ملا باز گفتم
دعا فرمود "یارب عاقبت خیر!"

نہ با ملا نہ با صوفی نشینم
تو میدانی کہ من آنم نہ اینم

نویس "اللہ" بر لوحِ دلِ من
کہ ہم خود را ہم او را فاش بینم

اقبال کے تصوف اور ملائیت دونوں کے خلاف ہونے کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ صوفی احکاماتِ اسلامی کے باطنی معنی پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ملا اپنے آپ کو صرف الفاظ اور ان کے ظاہر معنی تک محدود رکھتا ہے۔ احکامات کے اصل مفہوم اور اس کی روح تک ان میں سے کسی کی بھی رسائی نہیں:

زمن بر صوفی و ملا سلامے
کہ پیغامِ خدا گفتند ما را

ولے تاویلِ شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفےٰ را!

بہ بندِ صوفی و ملا اسیری
حیات از حکمتِ قرآں نگیری

بآیاتش ترا کارے جز ایں نیست
کہ از "یٰسین" او آساں بمیری

ڈاکٹر اقبال سراج الدین پال صاحب کو ایک خط میں رقم طراز ہیں "حقیقت یہ

ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل اور شعار میں باطنی معنی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ یہ ایک نہایت SUBTLE طریقہ تنسیخ کا ہے اور یہ طریقہ وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت گوسفندی ہو۔" اور ملا کا یہ حال ہے کہ "تا ہنوز مغز را نشناسد از پوست" اور اسی بنا پر اقبال ملا کو کبھی "تنگِ مسلمانی" کہتے ہیں:

مجھ کو تو سکھا دی ہے افرنگ نے زندیقی
اس دور کے ملا ہیں کیوں ننگِ مسلمانی!

اور کبھی اسے دل کی موت سمجھتے ہیں:

نہ فلسفی سے نہ ملا سے ہے غرض مجھ کو
یہ دل کی موت! وہ اندیشہ و نظر کا فساد

فقیہِ شہر کی تحقیر! کیا مجال میری
مگر یہ بات کہ میں ڈھونڈتا ہوں دل کی کشاد

ملا کی رسائی صرف الفاظ اور پوست تک ہے اس کے آگے وہ جا ہی نہیں سکتا۔ اس تنگ نظری نے اسلام کو جس قدر نقصان پہنچایا اور مسلمانوں کو جس حد تک تباہ کیا اس کا ذکر تحصیل حاصل ہے۔ عوام صوفی اور ملا کے پھندوں میں اس طرح پھنسے کہ اسلام سے بے بہرہ ہو گئے۔ رسمِ اذاں تو ضرور باقی رہ گئی لیکن "روحِ بلالی" مفقود ہو گئی۔ اس کی اذاں نہ اذاں رہی نہ نماز نماز۔

دل ہے مسلماں میرا نہ تیرا
تو بھی نمازی، میں بھی نمازی

صرف ایک رسم ہے جسے بغیر کسی ذوق و شوق کے ادا کر لیا جاتا ہے اور اس قسم کی بے ذوق عبادت کا نتیجہ معلوم!:

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن
ملا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں
کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

عجب نہیں کہ خدا تک تری رسائی ہو
تری نگہ سے ہے پوشیدہ آدمی کا مقام

---

(۱) اقبال نامہ اول۔ ص ۴۰

تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال — تری اذاں میں نہیں ہے مری سحر کا پیام!

غرض اقبال تصوف اور ملائیت دونوں کے خلاف ہیں کیونکہ یہ دونوں انسان کو عمل کا سبق نہیں دیتے بلکہ اسے احوال اور اقوال کا بندۂ بے دام بنا دیتے ہیں:

مسکینی و محکومی و نومیدیٔ جاوید — جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کر ایجاد
ملّا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت — ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

<u>سوال</u> - اقبال عمل، سعی، کوشش اور محنت کے قائل ہیں کیونکہ زندگی ان ہی سے عبارت ہے۔ عمل کے بغیر زندگی، زندگی نہیں اور عشق کے بغیر تخلیقی عمل کا وجود محال ہے۔ ایجابی اقدار میں عشق اور عمل کو جو عظمت حاصل ہے سلبی اقدار میں سوال کا درجہ اتنا ہی پست ہے۔ سوال کا مطلب کوشش اور محنت کے بغیر کسی چیز کے حصول کی تمنا ہے اور اقبال اس کے سخت مخالف ہیں "جس طرح عشق 'انا' کو مستحکم کرتا ہے اسی طرح 'سوال' اس کو کمزور کرتا ہے۔ جو شے بھی شخصی جد و جہد سے حاصل نہ ہو سوال ہی کے تحت ہے۔ ایک مالدار شخص کا بیٹا جس کو باپ کی دولت، وراثت میں ملی ہے ایک بھکاری ہے۔ یہی حال اس شخص کا ہے جو دوسروں کے خیالات کو سامنے رکھ کر سوچتا ہے۔ لہذا 'انا' کے استحکام کے لیے ہمیں عشق یعنی جذب کر لینے والے عمل کی طاقت کو نشو و نما دینا چاہیئے اور ہر قسم کے سوال یعنی بے عملی سے پرہیز کرنا چاہیئے"[1]۔ اقبال کے لحاظ سے وہ بادشاہ جو غریبوں کی کمائی پر اپنی زندگی بسر کرتا ہے اور دوسروں سے خراج کا متمنی ہے سوال اور دریوزہ گری کا مجرم ہے:

میکدے میں ایک دن اک رندِ زیرک نے کہا — ہے ہمارے شہر کا والی گدائے بے حیا!
تاج پہنایا ہے کس کی بے کلاہی نے اسے؟ — کس کی عریانی نے بخشی ہے اسے زریں قبا؟
اس کے آبِ لالہ گوں کی خونِ دہقاں سے کشید — تیرے میرے کھیت کی مٹی ہے اس کی کیمیا

---

[1] اسرارِ خودی کا انگریزی میں مقدمہ

اس کے نعمت خانے کی ہر چیز ہے مانگی ہوئی — دینے والا کون ہے؟ مردِ غریب و بے نوا
مانگنے والا گدا ہے، صدقہ مانگے یا خراج — کوئی مانے یا نہ مانے میر و سلطاں سب گدا

حضرت شیخ میاں میر، شاہجہاں کی طرف خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

گفت شیخ این زر حق سلطان ماست — آنکه در پیراہنِ شاہی گدا است
حکمرانِ مہر و ماہ و انجم است — شاہ ما مفلس ترین مردم است

سورۂ اخلاص کی تفسیر بیان کرتے ہوئے بھی اقبال نے اس نقطہ کو پیش کیا ہے:

بندۂ حق بندۂ اسباب نیست — زندگانی گردشِ دولاب نیست
مسلم استی بے نیاز از غیر شو — اہلِ عالم را سراپا خیر شو
پیش منعم شکوۂ گردوں مکن — دست خویش از آستیں بیروں مکن
چوں علیؓ در ساز با نانِ شعیر — گردنِ مرحب شکن خیبر بگیر
منت از اہلِ کرم بردن چرا — نشترِ لا و نعم خوردن چرا
رزقِ خود را از کفِ دوناں مگیر — یوسف استی خویش را ارزاں مگیر
گرچہ باشی مور و ہم بے بال و پر — حاجتے پیش سلیمانے مبر
راہ دشوار است ساماں کم بگیر — در جہاں آزاد زی آزاد میر
سبحہ اَقْلِلْ مِنَ الدُّنْیَا شمار — از تَعِشْ حُرّاً شوی سرمایہ دار
تا توانی کیمیا شو گل مشو — در جہاں منعم شو و سائل مشو

اقبال کسبِ حلال اور روزی کمانے میں محنت و مشقت کو ضروری سمجھتے ہیں اور ہر اس چیز کو جو بغیر محنت اور حق کے حاصل ہو جائے مردود خیال کرتے ہیں۔ ایک دفعہ قبیلۂ بنو عبس کے مشہور شاعر عنترہ کا یہ شعر حضرت رسول اللہ صلعم کو سنایا گیا

ولقد ابیت علی الطوی واظلہ — حتی انال بہ کریم الماکل

ترجمہ: میں نے بہت سی راتیں محنت و مشقت میں بسر کی ہیں تاکہ میں اکلِ حلال کے قابل ہو سکوں۔

رسول اللہ صلی اللہ وسلم جن کی بعثت کا مقصد وحید یہ تھا کہ انسانی زندگی کو شاندار

بنائیں اور اس کی آزمائشوں اور سختیوں کو خوش آئند اور مطبوع کر کے دکھائیں۔ اس شعر کو سن کر بے انتہا محظوظ ہوئے اور اپنے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ "کسی عرب کی تعریف نے میرے دل میں اس کا شوق ملاقات نہیں پیدا کیا لیکن میں سچ کہتا ہوں کہ اس شعر کے نگارندہ کے دیکھنے کو میرا دل بے اختیار چاہتا ہے۔"

اللہ اکبر! توحید کا وہ فرزند اعظم صلی اللہ علیہ وسلم جس کے چہرۂ مبارک پر ایک نظر ڈال لینا نظارگیوں کے لیے دنیوی برکت اور اخروی نجات کی دوگونہ سرمایہ اندوزی کا ذریعہ تھا خود ایک بت پرست عرب سے ملنے کا شوق ظاہر کرتا ہے۔ کہ اس عرب نے اپنے شعر میں اس کی کوں کی بات کہی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عزت عنترہ کو بخشی اس کی وجہ ظاہر ہے۔ عنترہ کا شعر ایک صحت بخش زندگی کی جیتی جاگتی۔ بولتی چالتی تصویر ہے۔ حلال کی کمائی میں انسان کو جو سختیاں اٹھانی پڑتی ہیں جو کڑیاں جھیلنی پڑتی ہیں ان کا نقش پردۂ خیال پر شاعر نے نہایت خوبصورتی کے ساتھ کھینچا ہے۔"[۱]

سائل اور گدا صرف وہ شخص نہیں جو معاشی طور پر دوسروں سے مدد کا خواستگار ہو۔ یا جسے بغیر سعی اور کوشش کے دولت حاصل ہو گئی ہو۔ بلکہ ہر وہ شخص ہے جو محنت و مشقت کے بغیر کسی چیز کو بھی حاصل کرنا چاہے۔ جو شخص دوسروں کے خیالات کو سامنے رکھ کر سوچتا ہے وہ بھی بھکاری ہے:

اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

خورشید جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں

---

(۱) ماہنامہ 'مخزن'، اپریل ۱۹۰۲ء۔ ص ۴۳-۴۴

اے پیکرِ گل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ!

تا کجا طور پہ دریوزہ گری مثلِ کلیم
اپنی مٹی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

سوال اور گداگری تو بڑی چیز ہے اقبال تو کسی کا احسان بھی اٹھانا پسند نہیں کرتے:

خود فرود آ از شترِ مثلِ عمرؓ
الحذر از منتِ غیر الحذر

'اسرار خودی' میں اقبال نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے کہ سوال کس قدر مضرت رساں ہے اور کس طرح خودی کو کمزور کرتا ہے:

از سوال افلاس گردد خوار تر
از گدائی گدیہ گر نادار تر

از سوال آشفتہ اجزائے خودی
بے تجلی نخلِ سینائے خودی

رزقِ خویش از محنتِ دیگر مجو
موجِ آب از چشمۂ خاور مجو

وائے بر منت پذیرِ خوانِ غیر
گردنش خم گشتۂ احسانِ غیر

قلزم زنبیل سیل آتش است
گر ز دستِ خود رسد شبنم خوش است

چوں حباب از غیرتِ مردانہ باش
ہم بہ بحر اندر نگوں پیمانہ باش

سوال سے تن آسانی پیدا ہوتی ہے اور تن آسانی انسان کو محنت و مشقت سے ہٹا کر سوال کی طرف راغب کر دیتی ہے۔ اور ہمت کو ختم:

رہزنِ ہمت ہوا ذوقِ تن آسانی ترا
بحر تھا صحرا میں تو، گلشن میں مثلِ جو ہوا

ہر کوئی مست مئے ذوقِ تن آسانی ہے
تم مسلماں ہو؟ یہ اندازِ مسلمانی ہے؟

ضعف اور ناتوانی مختلف شکلیں اختیار کرتی ہے ۔ قناعت ۔ خوف ۔ دروغ ۔ رحم ۔ نرمی انکسار ۔ مجبوری ۔ معذوری ۔ لیکن اس کی ایک شکل تن آسانی بھی ہے ۔ اور اس طرح وہ ہمت اور قوت کو ختم کر دیتی ہے :

چہرہ در شکل تن آسانی نمود   دل ز دستِ صاحبِ قوت ربود

اور اس وجہ سے صاحبِ دل کو لہو رلاتی ہے :

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالیں ہیں ایرانی   لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی

یاس ۔ حزن اور خوف ۔ اقبال نے یاس ۔ حزن اور خوف کو امراض خبیثہ ۔ ام الخبائث اور قاطع حیات کہا ہے ۔ اور جو سلبی اقدار قاطع حیات اور زندگی کی دشمن ہوں گی ۔ وہ یقیناً خودی کی منزل تک پہنچنے میں زبردست رکاوٹ ثابت ہوں گی ۔ اقبال نے ان امراض خبیثہ کو پیش کر کے ان سے بچنے کے طریقے بھی بتائے ہیں ۔ کیونکہ وہ صرف علمی اور نظری طور پر نظریۂ اخلاق پیش کرنے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ عملی طور پر بھی ہماری رہنمائی کرتے ہیں ۔

اقبال کا پیغام اور ان کی شاعری تمام تر امید ہی امید ہے ۔ وہ یاس سے متنفر ہیں ۔ قاضی عبدالغفار رقم طراز ہیں " اقبال کی شاعری یاس اور شک سے پاک ہے ۔ نہ وہ خود مایوس ہوتا ہے نہ دوسروں کو مایوس ہونے دیتا ہے ۔ وہ مایوس ہونے والوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے . . . جس راستہ پر اس کا تخیل اس کو لئے جاتا ہے اس راستہ کی صحت پر شاعر ایمان کامل رکھتا ہے ۔ یاس و شک سے اقبال کے تخیل کی یہ کامل آزادی اقبال کے پیام کو طاقتِ پرواز اور اثر بخشتی ہے "[۱] ۔

کشودم پردہ را از روئے تقدیر   مشو نومید و راہ مصطفےٰ گیر
اگر باور نداری آنچہ گفتم   ز دیں بگریز و مرگِ کافرے میر

---

(۱) نیرنگِ خیال ۔ اقبال نمبر ۱۹۳۲ء ص ۹۹

مرگ را ساماں ز قطع آرزوست   زندگانی محکم از لاتقنطواست
ناامید از آرزوئے پیہم است   ناامیدی زندگانی را سم است
ناامیدی ہمچو گور افشاردت   گرچہ الوندی ز پا اندر آوردت
ناتوانی بندۂ احسانِ او   نامرادی بستۂ دامانِ او
زندگی را یاس خواب آور بود   ایں دلیلِ سستیٔ عنصر بود
چشم جاں را سرمہ اش اعمیٰ کند   روزِ روشن را شبِ یلدا کند
از دمش میرد قوائے زندگی   خشک گردد چشمہائے زندگی

حزن و ملال بھی اقبال کی نگاہ میں یاس سے کم نہیں ۔ کوشش پیہم ، سعی ناتمام ، جرأت رندانہ ۔ بے باکی ۔ مصائب کا بڑھ کر مقابلہ کرنے اور کامیابی کا خیال کئے بغیر ادائیگی فرض میں منہمک رہنے کی تعلیم دینے والا اقبال حزن و ملال اور رنج و غم سے جس قدر بھی متنفر ہو کم ہے ۔ یاس کے ساتھ ساتھ حزن کے متعلق کہتے ہیں :

خفتہ با غم در تہِ یک چادر است   غم رگِ جاں را مثالِ نشتر است
اے کہ در زندانِ غم باشی اسیر   از نبیؐ تعلیم لاتحزن بگیر
ایں سبق صدیقؓ را صدیق کرد   سر خوش از پیمانۂ تحقیق کرد
از رضا مسلم مثالِ کوکب است   در رہِ ہستی تبسم بر لب است
گر خدا داری ز غم آزاد شو   از خیالِ بیش و کم آزاد شو

یاس اور حزن سے زیادہ اقبال جس چیز کو قاطع حیات سمجھتے ہیں وہ خوف ہے ۔ وہ ایک خوف ۔ خوفِ خدا کے سوا ہر قسم کے خوف کو شرک سمجھتے ہیں :

خوفِ حق عنوانِ ایمان است و بس   خوفِ غیر از شرکِ پنہاں است و بس

اور خوفِ غیر میں اقبال ہر قسم کے خوف کو شامل کرتے ہیں :

خوفِ عقبیٰ خوفِ دنیا خوفِ جاں   خوفِ آلامِ زمین و آسماں

خودی کے دوسرے مرحلہ 'ضبطِ نفس' کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم دیکھ چکے ہیں کہ خوف

اس منزل تک پہنچنے میں ایک زبردست رکاوٹ ہے اور جب تک اس پر فتح حاصل نہ کر لی جائے 'ضبطِ نفس' کی منزل تک پہنچنا ممکن نہیں۔ اقبال نے خوف کے خلاف متعدد اشعار میں تنبیہ کی ہے:

فارغ از خوف و غم و وسواس باش　　پختہ مثلِ سنگ شو الماس باش

می دہد مارا پیامِ لَاتَخَفْ　　می رساند بر مقامِ لَاتَخَفْ

درسِ لَاخَوْفٌ عَلَیْھِمْ می دہد　　تا دلے در سینۂ آدم نہد

تا کجا ایں خوف و وسواس و ہراس　　اندریں کشور مقامِ خود شناس

اقبال نے خوف کے مضرت رساں پہلو پیش کر کے صرف اس سے بچنے کی تاکید ہی نہیں کی ہے بلکہ اس سے بچنے کے عملی طریقے بھی بتائے ہیں۔ قوت و طاقت کی بنا پر انسان خوف سے محفوظ رہ سکتا ہے:

اگر لہو ہے بدن میں تو خوف ہے نہ ہراس　　اگر لہو ہے بدن میں تو دل ہے بے وسواس

جسے ملا یہ متاعِ گراں بہا اس کو　　نہ سیم و زر سے محبت ہے نے غمِ افلاس

لیکن بدن میں لہو ہر قسم کے خوف کا علاج نہیں۔ اس کے لیے معرکہ آرائی اور ذوق و شوق ضروری ہے جو خوف پر غالب آسکتا ہے:

مثلِ کلیم ہو اگر معرکہ آزما کوئی　　اب بھی درختِ طور سے آتی ہے بانگِ لَاتَخَفْ

خوف کہتا ہے کہ "یثرب کی طرف تنہا نہ چل"　　شوق کہتا ہے کہ "تو مسلم ہے، بیباکانہ چل"

بے زیارت سوئے بیت اللہ پھر جاؤں گا کیا؟　　عاشقوں کو روزِ محشر منہ نہ دکھلاؤں گا کیا؟

خوفِ جاں رکھتا نہیں کچھ دشتِ پیمائے حجاز　　ہجرتِ مدفونِ یثرب میں یہی مخفی ہے راز

گو سلامت محملِ شامی کی ہمراہی میں ہے　　عشق کی لذت مگر خطروں کی جانکاہی میں ہے

آہ! یہ عقلِ زیاں اندیش کیا چالاک ہے!　　اور تاثر آدمی کا کس قدر بیباک ہے!

اور یہ شوق، صدق و یقین سے پیدا ہوتا ہے اور جسے صدق و یقین کی دولت حاصل ہو جائے اسے سب کچھ مل جاتا ہے۔ اور ہر قسم کے امراضِ خبیثہ سے نجات ہو جاتی ہے:

مقامِ شوق بے صدق و یقیں نیست　　یقیں بے صحبتِ روح الامیں نیست

گر از صدق و یقیں داری نصیبے　　قدم بیباک نہ، کس در کمیں نیست

لیکن ان تمام امراضِ خبیثہ کا اصل علاج توحید ہے:

تا عصائے لا الٰہ داری بدست　　ہر طلسمِ خوف را خواہی شکست

ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش　　خم نگردد پیشِ باطل گردنش

خوف را در سینۂ او راہ نیست　　خاطرش مرعوبِ غیر اللہ نیست

'رموزِ بیخودی' میں اقبال نے "در معنیٔ ایں کہ یاس و حزن و خوف ام الخبائث است و قاطعِ حیات و توحید ازالۂ ایں امراضِ خبیثہ می کند" میں اس مسئلہ کو نہایت دل نشیں طور پر پیش کیا ہے۔

اقبال یاس و حزن و خوف کے ساتھ ساتھ حبِ غیر اللہ کو بھی ایک مہلک قسم کا مرض سمجھتے ہیں۔ حبِ غیر اللہ میں وہ

حبِ مال و دولت و حبِ وطن　　حبِ خویش و اقربا و حبِ زن

سب کو شامل سمجھتے ہیں۔ اور اس کا علاج بھی توحید ہی قرار دیتے ہیں۔

<u>تقلید</u>۔ باب سوم میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ اقبال اجتہاد اور تجدید کے کس قدر قائل ہیں۔ اور تقلید ان کی نگاہ میں کفر سے کسی طرح کم نہیں۔ انہوں نے بارہا اپنے اشعار اور لیکچرز میں تقلید کے تباہ کن اثرات سے ہمیں متنبہ کیا ہے۔ اور اجتہاد پر زور دیا ہے۔ اجتہاد کی اہمیت کے پیشِ نظر اقبال اجتہاد پر ایک رسالہ رقم فرمانا چاہتے تھے۔ بلکہ سے تحریر بھی کر لیا تھا لیکن چونکہ وہ اس سے مطمئن نہ تھے اس لیے اسے شائع نہ کیا گیا۔

اس کا ذکر اقبال نے بارہا اپنے خطوط میں کیا ہے: "میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا مگر چونکہ میرا دل بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں۔ اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا۔"(۱) ایک اور خط میں لکھتے ہیں "عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تنسیخ میرے پیش نظر نہیں ہے۔ بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت و ابدیت پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات دل میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں چونکہ شریعت احادیث (یعنی وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) کا مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا۔ اس واسطے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا۔"(۲) "غلام مصطفٰے صاحب تبسم کو لکھتے ہیں "کچھ مدت ہوئی میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا۔ مگر دوران تحریر میں اس کا احساس ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں جیسے میں نے اسے ابتدا میں تصور کیا تھا۔ اس پر تفصیل سے بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ موجودہ صورت میں وہ مضمون اس قابل نہیں کہ لوگ اس سے فائدہ اٹھا سکیں۔ کیونکہ بہت سی باتیں جن کو مفصل لکھنے کی ضرورت ہے اس مضمون میں نہایت مختصر طور پر محض اشارۃً بیان کی گئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے اسے آج تک شائع نہیں کیا۔ اب میں انشاءاللہ اسے ایک کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا۔ جس کا عنوان یہ ہوگا:

ISLAM AS I UNDERSTAND IT.

مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مضمون میری ذاتی رائے تصور کیا جائے۔ جو ممکن ہے غلط ہو۔"(۳)

اقبال کے خیال میں تقلید بہت سی اعلٰی صفات کو ختم کر دیتی ہے۔ اور اسی لیے وہ بارہا اس سے خبردار کرتے ہیں۔ وہ فکر و عمل کے لیے سم قاتل ہے:

ہند میں حکمت دیں کوئی کہاں سے سیکھے	نہ کہیں لذت کردار نہ افکار عمیق
حلقۂ شوق میں وہ جرأت اندیشہ کہاں	آہ! محکومی و تقلید و زوال تحقیق!

---

(۱) اقبال نامہ اول۔ ص ۴۴ (۲) اقبال نامہ اول۔ ص ۱۴۹ - ۱۴۷ (۳) اقبال نامہ اول۔ ص ۵۵

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو	آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور
زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیونکر	یہ فرنگی مدنیت کہ جو ہے خود لب گور

تقلید فکر و عمل کے علاوہ تخیل کو بھی ختم کر دیتی ہے:

کس درجہ یہاں عام ہوئی مرگ تخیل	ہندی بھی فرنگی کا مقلد، عجمی بھی!
مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس دور کے بہزاد	کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرور ازلی بھی!

فکر و عمل اور تخیل کا تو ذکر کیا، تقلید تو خودکشی اور موت ہے بلکہ اس سے بھی بدتر:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی	رستہ بھی ڈھونڈ، خضر کا سودا بھی چھوڑ دے
مانند خامہ تیری زباں پر ہے حرف غیر	بیگانہ شے پہ نازش بیجا بھی چھوڑ دے

اسی غزل کا ایک اور شعر جو انتخاب میں نہ آ سکا:

مینار دل پر اپنے خدا کا نزول دیکھ	اور انتظار مہدی و عیسٰی بھی چھوڑ دے

تقلید قلب و نظر کی رنجوری ہے:

یہاں مرض کا سبب ہے غلامی و تقلید	وہاں مرض کا سبب ہے نظام جمہوری
نہ مشرق اس سے بری ہے نہ مغرب اس سے بری	جہاں میں عام ہے قلب و نظر کی رنجوری

تقلید تلاش حق کی راہ میں ایک ایسا سنگ گراں ہے کہ جب تک اسے راستہ سے ہٹایا نہ جائے حقیقت تک رسائی نا ممکن ہے

چاک کن پیراہن تقلید را	تا بیاموزی از و توحید را

تقلید کے خلاف اقبال نے کس قدر لطیف انداز سے یہ ثبوت پیش کیا ہے:

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب	پیمبر ہم رہ اجداد رفتے

یوں تو اقبال ہر قسم کی تقلید کے خلاف ہیں لیکن تقلید فرنگ تو ان کے خیال میں گناہ عظیم ہے۔ ایک ایسا گناہ جس کا کفارہ ممکن نہیں۔ کس کس انداز سے اور کتنے مقامات پر انہوں نے تقلید فرنگ سے خبردار کیا ہے:

بملک خویش عثمانی امیر است
دلش آگاہ و چشم او بصیر است

نہ پنداری کہ رست از بندِ افرنگ
ہنوز اندر طلسمِ او اسیر است

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اقبال صرف ایک موقع پر تقلید کی اجازت دیتے ہیں۔ نہ صرف اجازت دیتے ہیں بلکہ اسے ضروری سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں زمانۂ انحطاط میں تقلید اجتہاد سے اولیٰ تر ہے۔ زمانہ انحطاط میں فرد اور قوم کی ذہنی صلاحیتیں ماؤف ہو جاتی ہیں اور وہ اس سطح پر آجاتے ہیں کہ اپنا برا بھلا سوچنے کی صلاحیت کھو دیتے ہیں۔ ہر چمکدار چیز کو سونا سمجھ کر اس کی طرف ہاتھ بڑھاتے ہیں۔ ہر ایک سے مرعوب ہو جاتے ہیں۔ اپنی ہر چیز کو بدتر اور دوسروں کی ہر بات کو بہتر سمجھتے ہیں۔ اس حالت میں ضروری ہے کہ آزادیٔ فکر و عمل کو محدود کر دیا جائے ورنہ اس کا نتیجہ تباہی اور بربادی کے سوا اور کچھ ممکن نہیں۔

آزادیٔ افکار سے ہے ان کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ

ہو فکر اگر خام تو آزادیٔ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ!

قوم اگر انحطاط کے اس درجہ پر پہنچ چکی ہو اور فکر و تدبر کا سلیقہ ختم ہو گیا ہو۔ تو اس کے لیے اجتہاد سے تقلید بہتر ہے۔ اقبال نے 'رموزِ بے خودی' میں 'در معنی این کہ در زمانۂ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است' میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ کس کی تقلید کرنی چاہیے اور کیوں:

مضمحل گردد چو تقویمِ حیات
ملت از تقلید می گیرد ثبات

راہ آبا رو کہ این جمعیت است
معنیٔ تقلید ضبطِ ملت است

اے پریشاں محفلِ دیرینہ ات
مُرد شمعِ زندگی در سینہ ات

نقش بر دل معنیٔ توحید کن
چارۂ کارِ خود از تقلید کن

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط

ز اجتہادِ عالمانِ کم نظر
اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر

عقلِ آبایت ہوس فرسودہ نیست
کارِ پاکاں از غرض آلودہ نیست

فکرِ شاں ریسد ہمی باریک تر
ورعِ شاں با مصطفیٰ نزدیک تر

ان سلبی اقدار کے علاوہ اقبال، شک۔ غلط رواداری۔ ضعف اور سکون وجمود کے بھی سخت خلاف ہیں۔ لیکن چونکہ ان تمام سلبی اقدار کا ذکر یقین۔ رواداری۔ قوت اور عمل کے ساتھ کیا جا چکا ہے اس لیے یہاں ان کی تکرار بے کار ہے۔

باب ششم

اجتماعی اقدار (ایجابی)

اقبال کے خیال میں فرد اپنی خودی کو صرف اس وقت بلند کر سکتا ہے جب اس میں کچھ ایجابی اقدار موجود ہوں اور وہ اپنے آپ کو سلبی اقدار سے محفوظ رکھ سکے۔ ہم ان ایجابی اور سلبی اقدار کا مطالعہ گذشتہ ابواب میں کر چکے ہیں۔ لیکن افراد میں ایجابی اقدار کی موجودگی اور سلبی اقدار کی غیر موجودگی صرف ایسے معاشرہ میں ممکن ہے جس میں خود کچھ خصوصیات موجود ہوں۔ اگرچہ اقبال نے افلاطون کی طرح ایک مثالی ریاست کا مکمل اور جامع نقشہ پیش نہیں کیا ہے لیکن 'رموز بے خودی' میں اقبال نے اس جماعت کے عناصر ترکیبی پیش کئے ہیں جسے وہ قائم کرنا چاہتے ہیں۔ علاوہ ازیں موجودہ سماجی۔ سیاسی۔ معاشی اداروں پر تنقید کرتے ہوئے اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کو بنیاد بنا کر اس جماعت کے متعلق کچھ تفصیلات حاصل کی جا سکتی ہیں۔ یقیناً یہ جماعت وہی ہے جس کا قیام اسلام کا مقصدِ عظیم ہے۔

ہمارا موضوع اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ ہم اس جماعت اور اس کے عناصر پر مفصل بحث کر سکیں۔ یہاں ہمارا مقصد صرف یہ دیکھنا ہے کہ کسی جماعت میں وہ کونسی ایجابی اور سلبی قدریں ہیں جن کی موجودگی اور غیر موجودگی اس کے افراد کی شخصیت کے استحکام کے لیے ضروری اور لازمی ہے۔ اقبال کے نزدیک مقصدِ اعلیٰ شخصیت کا استحکام اور انا کی توسیع ہے۔ ہر وہ چیز جو اس مقصدِ اعلیٰ کے حصول میں معاون و مددگار ہو خیر ہے۔ اور جو اس کے حصول کی راہ میں حائل ہو شر ہے۔ علوم۔ فنون۔

معیشت۔ سیاست یہاں تک کہ مذاہب کا فیصلہ بھی صرف شخصیت کے نقطۂ نظر سے کرنا چاہیئے۔ معاشرہ کو بھی وہ اسی زاویہ سے دیکھتے ہیں۔ اگر معاشرہ افراد کی شخصیت کے استحکام میں معاون و مددگار ہے تو اچھا ہے ورنہ نہیں۔ معاشرہ کے اچھے اور بُرے ہونے کا معیار افراد کی خودی کی توسیع ہے نہ کہ خود معاشرہ کی بقاء۔ استحکام یا توازن وغیرہ۔

<u>فرد اور جماعت</u>۔ مسئلہ تو یہ سیاسیات اور عمرانیات کا ہے کہ فرد اور جماعت میں کیا تعلق ہونا چاہیئے اور ان دونوں میں کون زیادہ باوقعت ہے۔ لیکن اقبال کے نظریۂ خودی اور بے خودی کی بحث میں اس کا کم از کم مختصراً ذکر ناگزیر ہے۔ باوقعت تو دونوں ہیں نہ فرد کی وقعت سے انکار ممکن ہے اور نہ معاشرہ کی اہمیت سے۔ انسان سماجی حیوان ہے۔ بغیر معاشرہ کے وہ یا تو حیوان ہو سکتا ہے یا دیوتا۔ لیکن اس کا انسان بننا ناممکن ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ انسان ارتقا کی جس منزل پر اس وقت ہے، اس منزل پر تو معاشرہ کی مدد کے بغیر اس کا زندہ رہنا بھی ناممکن ہے۔ راہ ارتقا میں جو حیوان جتنا آگے ہے اس کے بچے اپنی زندگی کے قیام اور وجود کے لیے گروہ کے اتنے ہی زیادہ محتاج ہیں۔ اور چونکہ انسان اس سلسلہ میں سب سے زیادہ تیز گام ہے۔ اس لیے انسان کا بچہ سب سے زیادہ محتاج ہے۔ معاشرہ اسے صرف زندہ ہی نہیں رکھتا بلکہ ایک معنی میں اسے زندگی بخشتا ہے۔ اور اس طرح اس کی 'حیوانیت' اور 'انسانیت' دونوں معاشرہ ہی کی مرہون منت ہیں۔ اس کے برخلاف اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ معاشرہ کا ایک زبردست جزو اس کے افراد ہوتے ہیں۔ افراد کے بغیر معاشرہ کا تصور مشکل ہے۔ معاشرہ کے لیے علمی۔ ادبی۔ مذہبی۔ تمدنی ادارے۔ آنے والی نسلیں۔ نظریات۔ اصول۔ عقائد۔ تاریخی روایات یہ سب بہت ضروری ہیں۔ ان اجزائے ترکیبی کے بغیر معاشرہ کا وجود ممکن نہیں لیکن موجودہ افراد کی اہمیت سے بھی انکار ممکن نہیں۔ عمرانیات کا طالب علم انہیں مرکزی حیثیت نہ دے تو نہ دے لیکن اس کے باوجود ان کی اہمیت کا منکر نہیں ہو سکتا۔

فرد اور معاشرے کے تعلق کو ہم تمثیلاً کل اور جزو سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ تمثیل بھی ہماری کچھ زیادہ مدد نہیں کر سکتی۔ کون سا کل اور کیسے اجزا؟

اناج کے ایک ڈھیر کو بھی تو کل کہا جا سکتا ہے۔ ان دانوں کو جن سے وہ ڈھیر بنا ہے۔ اجزا کہنے میں تامل ہو تو ہو بہر حال اس ڈھیر کو تو ڈھیر ہی کہا جائے گا۔ اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ فرد اور جماعت کا تعلق اس قسم کا سپاٹ۔ مصنوعی اور وقتی تعلق تو ہرگز نہیں۔ اس سے ایک قدم آگے بڑھیے۔ مشین اور اس کے پرزوں کے تعلق کو لیجئے۔ دانوں کو نہ آپس میں کوئی تعلق تھا اور نہ ڈھیر سے کوئی مطلب۔ لیکن مشین میں ہر پرزہ دوسرے پرزوں سے متعلق ہے۔ اور تمام پرزے مجموعی طور پر ایک مشین کہلاتے ہیں۔ اصل وقعت پرزوں کی ہے۔ مشین صرف ان کے مجموعے کا نام ہے۔ پرزے الگ الگ کر دیجئے مشین کا وجود ختم۔ پرزے مصنوعی اور وقتی طور پر آپس میں ملا دیئے جاتے ہیں۔ جب تک تمام پرزے ٹھیک طریقے سے کام کرتے ہیں۔ مشین ٹھیک ہے۔ لیکن ایک پرزے کی خرابی سے مشین بے کار ہے۔ اس خراب پرزے کی جگہ ٹھیک پرزہ فٹ کر دیجئے۔ یا اسی خراب پرزہ کو ٹھیک کر دیجئے مشین پھر کام کرنے لگے گی۔ مشین کے وجود کا تمام تر انحصار پرزوں کے وجود۔ ان کی ٹھیک حالت اور ان کے آپس میں مل جل کر کام کرنے پر ہے۔ انگریز مفکرین ہابز اور لاک نے معاہدہ عمرانی کے ذریعہ ریاست کو کچھ اسی قسم کا میکانکی اور مصنوعی وجود عطا کرنے کی ناکام کوشش کی ہے۔ لیکن جہاں تک جماعت اور فرد کا تعلق ہے یہ میکانکی نظریہ کسی صورت میں بھی قابل قبول نہیں۔ افراد بے جان پرزے نہیں اور معاشرہ ان کا بے مقصد مجموعہ نہیں۔ کہ جب چاہا افراد نے اسے بنایا اور جب چاہا ختم کر دیا۔ معاشرہ ایک قدرتی چیز ہے۔ جسے افراد نے نہیں بنایا بلکہ اس نے افراد کو صحیح معنوں میں افراد اور انسان بنایا ہے۔ جو انہیں حیوانیت کی سطح سے اٹھا کر انسانیت کی سطح پر لایا ہے۔ اس کا وجود افراد یا کسی بیرونی اور خارجی طاقت کے رحم و کرم پر نہیں بلکہ افراد کے معنوی وجود کا انحصار اس کے رحم و کرم پر ہے۔

نظریہ انفرادیت بھی اس میکانکی نظریہ سے کچھ زیادہ دور نہیں۔ اس کی رو سے ہر فرد اپنی دنیا آپ ہے۔ اور کسی دوسرے شخص یا جماعت کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ اس فرد کی نجی۔ شخصی اور ذاتی زندگی میں مخل ہو۔ ہر شخص آزاد ہے۔ اور انفرادی حقوق کا مالک۔ یہ حقوق پیدائشی اور قدرتی ہوتے ہیں۔ جماعت انہیں عطا نہیں کرتی، اور اسی لیے چھین بھی نہیں سکتی۔ معاشرہ اور ریاست افراد کے مجموعہ کا نام ہے اور ان کا کام صرف منفی قسم کا ہے۔ یعنی وہ اس بات کا خیال رکھیں کہ کوئی دوسرا شخص یا خود معاشرہ کسی فرد کے حقوق کو پامال نہ کرے۔ اور اسے اس کی اپنی راہ پر چلنے دے۔ کیونکہ صرف اسی طریقے سے وہ فرد اپنی شخصیت کو مستحکم کر سکتا ہے۔ معاشرہ اگرچہ افراد کے لیے فائدہ مند بھی ہے۔ لیکن افراد کو اس کا خیال رکھنا چاہیئے کہ وہ ان کے معاملات میں زیادہ مخل نہ ہو۔ معاشرہ کے وجود کا اگر کوئی جواز ہے تو صرف ایک۔ افراد کا مفاد۔ ورنہ معاشرہ حقیقتاً ایک مصنوعی ادارہ ہے۔ جس کے وجود کا انحصار افراد کے رحم و کرم پر ہے۔ با وقعت افراد ہیں نہ کہ معاشرہ۔ افراد قدر بالذات ہیں۔ جماعت کی وقعت کا انحصار افراد کے مفاد کی محافظت میں پنہاں ہے۔ اور اس طرح اس میں اگر کوئی قدر ہے بھی تو صرف قدر بالواسطہ۔ جو افراد کے واسطے سے اسے حاصل ہے۔ یہ نظریہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتا ہے کہ زندگی ایک مسلسل رو ہے۔ ازل سے لے کر ابد تک۔ فرد نہ اس کی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ صرف ایک آنی لمحہ ہے۔ ایک وقتی اور عارضی لمحہ۔ یہ اگرچہ حقیقی ہے۔ لیکن ایک ایسی حقیقت جس کے وجود کا انحصار معاشرہ اور جماعت پر ہے۔ علاوہ ازیں نہ فرد اور جماعت کو ایک دوسرے کا مستقل دشمن قرار دینا جائز ہے اور نہ بغیر فرائض کے حقوق کا تعین ممکن ہے۔ نظریہ انفرادیت منطقی طور پر نراجیت پر ختم ہوتا ہے۔ اور عملی طور پر اس کا نتیجہ سرمایہ داری ہے۔

اس کے برخلاف وہ نظریہ ہے جس کی رو سے معاشرہ (اور اس کی قانونی شکل ریاست) ایک جسم نامی ہے اور افراد اس جسم نامی کے مختلف اعضاء۔ افراد کی حیثیت صرف عارضی ہے جو آتے رہتے ہیں جاتے رہتے ہیں۔ معاشرہ کا وجود

مستقل اور پائیدار ہے۔ اس کا اپنا ارادہ ہے۔ وہ شعور کا مالک ہے جو رائے عامہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ رائے عامہ افراد کے ارادے سے بالا اور برتر ہے۔ جماعت کا وجود افراد پر منحصر نہیں بلکہ افراد کا وجود جماعت کا مرہونِ منت ہے۔ افراد جماعت کے خلاف کسی بھی قسم کے حقوق کے مالک نہیں ہوتے۔ اصل چیز فرائض ہیں نہ کہ حقوق۔ فرائض معاشرہ مقرر کرتا ہے اور افراد کو ان سے مفر نہیں۔ حقوق صرف وہ مراعات ہیں جو معاشرہ، افراد کو ان کے فرائض کی ادائیگی کے لیے عطا کرتا ہے تاکہ افراد اپنے فرائض بدرجہ احسن ادا کر سکیں۔ اور چونکہ حقوق معاشرہ کے عطا کردہ مراعات ہیں اس لیے یہ حقوق معاشرہ کے خلاف ہو ہی نہیں سکتے۔ معاشرہ انہیں عطا کرتا ہے اور اگر افراد ان مراعات سے فائدہ نہ اٹھائیں اور اپنے فرائض کو ادا نہ کریں تو معاشرہ ان سے یہ حقوق واپس بھی لے سکتا ہے۔ بعض عینیت پسند مفکرین تو اس ضمن میں اتنے انتہا پسند ہیں کہ انفرادی زندگی اور انفرادی آزادی تک کے قائل نہیں۔ اور افراد کا ان پر کوئی حق نہیں مانتے۔ معاشرہ کی بھلائی اور بہبودی کے لیے افراد کو ان انفرادی حقوق سے محروم کیا جا سکتا ہے۔ اس نظریہ کی رو سے جماعت قدر بالذات ہے اور افراد صرف قدر بالواسطہ۔ ان کی حیثیت صرف ثانوی ہے۔ اور ان کے وجود کا مقصد معاشرہ کی خدمت اور اسے مستحکم کرنا اور رکھنا ہے۔

فرد اور جماعت کے تعلق کا یہ نظریہ کچھ حد تک تو ضرور ٹھیک ہے۔ کم از کم مندرجہ بالا تمام نظریات سے بہتر ہے۔ معاشرہ ایک جسم نامی ہے جس کا اپنا وجود، اپنی شخصیت، اپنا شعور اور اپنا ارادہ ہے۔ جس کے مستحکم ہونے، ترقی کرنے اور روبہ انحطاط ہونے کے اپنے قوانین ہیں۔ افراد اس کے اعضاء ہیں۔ اور اعضاء کو جسم نامی پر ترجیح دینا ناممکن ہے۔ لیکن اس نظریہ میں اعتدال قائم رکھنا مشکل ہے۔ اور اس لیے عملی طور پر اس نظریہ کا نتیجہ جبر گیر ریاستوں کا قیام ہو جاتا ہے۔ اور ریاست کو وہ رتبہ بخش دیا جاتا ہے جو ہیگل نے دیا ہے۔ علاوہ ازیں اگر اس تمثیل کو تمثیل کی بجائے حقیقت سمجھ لیا جائے اور فرد اور جماعت اور جسم نامی اور اعضاء کے تعلقات کو

بالکل ایک دوسرے کے متوازی بنانے کی کوشش کی جائے تو معاشرہ کو شخصیت، شعور اور ارادہ کا حامل قرار دینے کے علاوہ تمام اعضاء میں تقسیم بھی کرنا پڑے گا۔ شاعر قوم کی آنکھ بھی اور مفکر اس کا دماغ۔ لیکن یہ صرف تشبیہ ہے اور وجہ تشبیہ صرف ایک ہے اس وجہ تشبیہ کو تمام ذات پر عائد کر دینا تو مضحکہ خیز ہے۔ اور اس کا نتیجہ قدیم مصری معاشرہ۔ افلاطون کی عینی ریاست یا ہندوؤں کی ذات پات کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اس انتہا پسندی کو اقبال نے اگسٹس کومٹے کی زبان سے ادا کرایا ہے۔

"بنی آدم اعضائے یکدیگر اند   ہماں نخل را شاخ و برگ و بر اند
دماغ از خرد زاست از فطرت است   اگر پا زمیں ساست از فطرت است
یکے کار فرما، یکے کار ساز   نیاید ز محمود کارِ ایاز!
نہ بینی کہ از قسمتِ کارِ زیست   سراپا چمن می شود خارِ زیست"

انفرادیت نے معاشرہ کو فرد پر سے قربان کر دیا۔ اور اس نظریے نے فرد کو معاشرہ پر سے۔ ایک نظریہ اس انتہا پر ہے اور دوسرا اُس انتہا پر۔ افراط و تفریط کی بنا پر کوئی سا نظریہ بھی قابل قبول نہیں۔ نہ فرد کو جماعت پر سے قربان کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ جماعت کو فرد پر سے۔ دونوں کی اپنی اپنی شخصیت ہوتی ہے۔ اور ایک کی شخصیت بغیر دوسرے کی مدد کے استحکام حاصل نہیں کر سکتی۔ انفرادیت اور اجتماعیت دو متضاد یا مختلف صفات نہیں ہیں بلکہ ایک اعلیٰ تر قدر کے دو پہلو ہیں۔ اور یہ دونوں پہلو ایک دوسرے کے معاون و مددگار ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرے کی ترقی ممکن نہیں۔ اگرچہ یہاں بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ فرد کی شخصیت کو زیادہ با وقعت سمجھا جائے یا معاشرہ کی۔ لیکن اگر فرد اور معاشرہ دونوں کی شخصیت کے وجود کو مان لیا جائے تو یہ اختلاف بہت حد تک کم ہو جاتا ہے۔ گو یہ اختلاف نظری طور پر صرف اس وقت ختم ہو سکتا ہے جب افراد اور معاشرہ دونوں ارتقا کی اس منزل پر پہنچ جائیں جہاں ان دونوں میں مطلق کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔ عملی طور پر یہ ناممکن ہے

حد تک مشکل ہے۔ یہ وہ مقصد عظیم ہے جس کے حصول کی جدوجہد میں انسانی ترقی کا راز مضمر ہے۔

اقبال کے نظریات میں ارتقا کے متعلق کچھ کہنا تحصیل حاصل ہے۔ اقبال کے تقریباً تمام نظریات میں ایک خاص ارتقا ملتا ہے۔ فرد اور جماعت اور خودی اور بیخودی کے تعلق میں بھی یہ ارتقا موجود ہے۔ اقبال شروع میں جماعت کو جسم نامی سمجھتے تھے اور افراد کو اس کے اعضاء۔ اس نظریہ کو انھوں نے نہایت واضح طور پر اپنے ایک لکچر "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں پیش کیا ہے۔ اقبال نے یہ لکچر ۱۹۱۰ء کے آغاز میں اسٹریچی ہال ایم۔ اے۔ او کالج علیگڈھ میں دیا تھا۔ اس لکچر میں فرد اور جماعت کے متعلق فرماتے ہیں "فرد فی نفسہ ایک ہستی اعتباری ہے۔ یا یوں کہئے کہ اس کا نام ان مجردات عقلیہ کی قبیل سے ہے جن کا حوالہ دے کر عمرانیات کے مباحث کے سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر فرد اس جماعت کی زندگی میں جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے بمنزلہ ایک عارضی و آنی لمحہ کے ہے۔ اس کے خیالات اس کی تمنائیں، اس کا طرز ماندوبود، اس کے جملہ قوائے دماغی و جسمانی بلکہ اس کے ایام زندگانی کی تعداد تک اس جماعت کی ضروریات و حوائج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ہے جس کی حیات اجتماعی کا وہ محض ایک جزوی پیکر ہے۔ فرد کے افعال کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ بہ سبیل اضطرار و بلا ارادہ کسی ایک خاص کام کو جو جماعت کے نظام نے اس کے سپرد کیا ہے انجام دے دیتا ہے۔ اور اس لحاظ سے اس کے مقاصد کو جماعت کے مقاصد سے تخالف کلی بلکہ تضاد مطلق ہے۔ جماعت کی زندگی بالحاظ اپنے اجزائے ترکیبی یعنی افراد گی کے بالکل جداگانہ ہوتی ہے..... اگرچہ قوم کی ذہنی و دماغی قابلیت کا دھارا افراد ہی کے دماغ میں سے ہو کر بہتا ہے لیکن پھر بھی قوم کا اجتماعی نفس' اطلاقاً جو مدرک کلیات و جزئیات اور خبیر و مرید ہے بجائے خود ضرور موجود ہوتا ہے۔ 'جمہوری رائے اور قومی فطنت' وہ جملے ہیں جن کی وساطت سے ہم موہوم و مبہم طور پر اس نہایت ہی اہم حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں۔

کہ قومی ہستی ذوی العقل اور ذوالارادہ ہے۔ اژدہام خلائق۔ جلسۂ عام۔ جماعت انتظامی۔ فرقۂ مذہبی اور مجلس مشاورت وہ مختلف ذرائع ہیں جن سے قوم اپنی تدوین و تنظیم کا کام لے کر وحدت ادراک کی غایت کو حاصل کرتی ہے..... قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔ یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے۔ اصولاً غلط ہے۔ اور اسی لیے تمدنی و سیاسی اصلاح کی تمام وہ تجاویز جو اس مفروضہ پر مبنی ہوں بہت احتیاط کے ساتھ نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ قوم اپنے موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس سے بہت کچھ بڑھ چڑھ کر ہے۔ اس کی ماہیت پر اگر نظر غائر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ غیر محدود و لا متناہی ہے۔ اس لیے کہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ عمرانی حد نظر کے فوری منتہا کے پرلی طرف واقع ہیں۔ لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جزو تصور ہونے کے قابل ہیں۔ علم الحیات کے انکشافات جدیدہ نے اس حقیقت کے چہرہ پر سے پردہ اٹھایا ہے کہ کامیاب حیوانی جماعتوں کا حال ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے۔ مجموعی حیثیت سے اگر نوع پر نظر ڈالی جائے تو اس کے وہ افراد جو ابھی پیدا نہیں ہوئے۔ اس کے موجودہ افراد کے مقابلے میں شاید زیادہ بدیہی الوجود ہیں۔ موجودہ افراد کی فوری اغراض ان غیر محدود و نامشہود افراد کی اغراض کے تابع بلکہ ان پر نثار کر دی جاتی ہیں جو نسلاً بعد نسل بتدریج ظاہر ہوتے رہتے ہیں"۔[۱] اس طویل اقتباس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال اس دور میں جماعت کو جسم نامی سمجھتے تھے اور افراد کو اس کے اعضاء۔ یہاں بھی الفاظ اور تراکیب بھی وہی ملتی ہیں جو اس نظریے کے حامیوں کی محبوب تراکیب ہیں۔ اس زمانے کے اشعار میں بھی اقبال نے اسی نظریے کو پیش کیا ہے۔

آبرو باقی تری ملت کی جمعیت سے تھی جب یہ جمعیت گئی دنیا میں رسوا تو ہوا

---

(۱) ترجمہ مولانا ظفر علی خاں ص ۴۰۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

آنکھوں سے ہیں ہماری غائب ہزاروں انجم
داخل ہیں وہ بھی لیکن اپنی برادری میں

اک عمر میں نہ سمجھے اس کو زمین والے
جو بات پا گئے ہم تھوڑی سی زندگی میں

ہیں جذبِ باہمی سے قائم نظام سارے
پوشیدہ ہے یہ نکتہ تاروں کی زندگی میں

'پیوستہ رہ شجر سے امید بہار رکھ' میں اس خیال کو کس قدر لطیف انداز سے پیش کیا ہے

ڈالی گئی جو فصلِ خزاں میں شجر سے ٹوٹ
ممکن نہیں ہری ہو سحابِ بہار سے

ہے لازوال عہدِ خزاں اس کے واسطے
کچھ واسطہ نہیں ہے اسے برگ و بار سے

ہے تیرے گلستاں میں بھی فصلِ خزاں کا دور
خالی ہے جیبِ گل زرِ کامل عیار سے

جو نغمہ زن تھے خلوتِ اوراق میں طیور
رخصت ہوئے ترے شجرِ سایہ دار سے

شاخِ بریدہ سے سبق اندوز ہو کہ تو
ناآشنا ہے قاعدۂ روزگار سے

ملت کے ساتھ رابطۂ استوار رکھ
پیوستہ رہ شجر سے امیدِ بہار رکھ

بہر حال یہاں ہمیں اس بات کا خیال رکھنا چاہیئے کہ اقبال اس نظریے کی انتہا پسند صورت کے کبھی قائل نہ تھے۔ اس دورِ اول میں بھی ہمیں اقبال کے یہاں فرد اور اس کی شخصیت ملتی ہے۔ وہ اس کی ہستی کو مانتے ہیں۔ چاہے وہ اسے موجِ دریا سمجھتے ہوں یا شاخِ شجر۔ اس کا وجود مجازی خیال کرتے ہوں یا اعتباری۔ وہ ایک جزوی مظہر ہو یا عارضی اور آنی لمحہ۔ بہر حال اس کی ہستی موجود ضرور ہے۔ اس کی شخصیت سے انکار نہیں۔ یہ ضرور ہے کہ معاشرہ اور جماعت کی شخصیت اس انفرادی شخصیت سے زیادہ باوقعت ہے اور بہت ہی زیادہ باوقعت۔ لیکن انفرادی شخصیت بھی موجود ضرور ہے چاہے کسی صورت میں ہو اور کتنی ہی کم وقعت ہو۔

'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' میں وہ 'انفرادی انا' اور 'قومی انا' کو بالترتیب پیش کرتے ہیں اور دونوں میں توازن قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اب وہ فرد کو صرف ہستی اعتباری اور عارضی اور آنی لمحہ نہیں سمجھتے بلکہ قائم بالذات خیال کرتے ہیں۔ اس کی اپنی انفرادیت اور شخصیت ہے۔ وہ اپنی انا کا مالک ہے اور اس کا وجود حقیقی وجود ہے انا کی توسیع اور انفرادیت کا استحکام اس کا فرض اولیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہاں بھی ہمیں جماعت زیادہ باوقعت نظر آتی ہے اور فرد کی حیثیت ثانوی معلوم ہوتی ہے۔ 'رموزِ بے خودی' کی تمہید میں فرد اور ملت کے ربط کے متعلق جو اشعار ہیں ان میں فرد کی شخصیت موجود ہے لیکن جماعت فرد سے برتر حیثیت کی مالک ہے۔ 'اسرارِ خودی' میں فرد کی شخصیت اور انا کی توسیع کے متعلق مفصل بحث کی گئی ہے اور 'رموزِ بیخودی' میں 'قومی انا' کے استحکام کے اصول اور قوانین پیش کئے گئے ہیں۔ دونوں کی حیثیت مقصد بالذات کی ہے۔ نہ فرد کو جماعت پر سے قربان کیا گیا ہے اور نہ جماعت کو فرد پر سے لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے 'رموز' کی تمہید میں اور جہاں جہاں بھی فرد و جماعت کے تعلق پر بحث کی گئی ہے ملت کو فرد پر برتری دی گئی ہے:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است
جوہرِ او را کمال از ملت است

تا توانی با جماعت یار باش
رونقِ ہنگامۂ احرار باش

حرزِ جاں کن گفتۂ خیر البشر
ہست شیطاں از جماعت دور تر

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند
سلک و گوہر کہکشان و اختر اند

فرد می گیرد ز ملت احترام
ملت از افراد می یابد نظام

فرد تا اندر جماعت گم شود
قطرۂ وسعت طلب قلزم شود

در دلش ذوقِ نمو از ملت است
احتسابِ کارِ او از ملت است

پیکرش از قوم و ہم جانش ز قوم
ظاہرش از قوم و پنہانش ز قوم

در زبانِ قوم گویا می شود
بر رہِ اسلاف پویا می شود

پختہ تر از گرمیِ صحبت شود
تا بمعنی فرد ہم ملت شود

فرد تنہا از مقاصد غافل است   قوتش آشفتگی را مائل است
قوم با ضبط آشنا گرداندش   نرم رو مثل صبا گرداندش
پا بہ گل مانند شمشادش کند   دست و پا بندد کہ آزادش کند

چوں اسیر حلقۂ آئیں شود
آہوے رم خوے او مشکیں شود

اقبال اس دور میں ملت کی شخصیت اور انا کو شخصی انا پر برتری دیتے ہیں:

سکندر رفت و شمشیر و علم رفت   خراج شہر و گنج کان و یم رفت
امم را از شہاں پائندہ تر داں   نمی بینی کہ ایراں ماند و جم رفت؟

آرتھر آربری 'رموز بیخودی' کے انگریزی ترجمے کے دیباچہ میں رقمطراز ہیں "یہ بات تو واضح ہے کہ اگر اقبال کے نظریۂ خودی کو معاشرہ سے الگ کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ لامحدود انفرادیت اور نراجیت ہو جائے گا۔ لیکن اقبال کو صرف فرد اور اس کی شخصیت کے استحکام ہی سے دلچسپی نہ تھی وہ اس کے ساتھ ساتھ ایک اعلیٰ معاشرہ کے ارتقا کے بھی متمنی تھے۔ اس معاشرہ کو وہ ملت کا نام دینا پسند کرتے تھے۔ صرف اس ملت کے ممبر کی حیثیت سے ایک فرد تطابق اور تصادم کے اصولوں کے تحت اپنی خودی کو بلند کر سکتا ہے۔ صرف ایسی اعلیٰ شخصیتوں کا اجتماع ہی ایک ایسی ملت کو وجود میں لا سکتا اور اسے قائم رکھ سکتا ہے۔ اس طرح اقبال فرد کی آزادی کو محدود کر کے ایک طرف انفرادیت سے بچ جاتے ہیں کیونکہ وہ فرد کو ایک اعلیٰ معاشرہ کا ممبر بنا دیتے ہیں اور دوسری طرف معاشرہ کی قوت کو محدود کر کے جبر گیریت سے اپنا دامن بچا لیتے ہیں کیونکہ معاشرہ کو وہ شخصیت کے استحکام کی راہ میں سنگ گراں نہیں بناتے بلکہ تصادم کا صرف ایک ذریعہ۔"[1]

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال اس دور میں ملت کو ایک قدر بالذات شخصیت مانتے ہیں۔

---

(۱) ص XII

جس کا اپنا الگ وجود ہے اور اس کا مقصد "قومی انا" کا استحکام ہے لیکن اس کا وجود اختلاط افراد کا نتیجہ ہے۔ اور وہ افراد کی شخصیت کے استحکام اور ان کی خودی کی بلندی کا ایک ذریعہ ہے۔ اس کے قیام کا وجود صرف داخلی نہیں بلکہ خارجی بھی ہے۔ وہ اگرچہ ایک طرف فطری اور قدرتی اجتماع ہے لیکن اس کا انحصار بہت کچھ افراد کے اختلاط پر ہے۔ وہ ذریعہ بھی ہے اور مقصد بھی۔ جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے وہ اس دور میں فرد اور جماعت دونوں کی شخصیتوں کے قائل ہیں اور دونوں میں توازن قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک کے بغیر دوسرے کا وجود اور ترقی ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف دور اول میں سب کچھ جماعت ہی ہے۔ فرد کی اس کے مقابلے میں کوئی خاص حیثیت اور وقعت نہیں۔ جماعت مقصد ہے اور فرد صرف ایک ذریعہ۔ فرد کی زندگی کا دارومدار جماعت پر ہے۔ اور جماعت کا قیام صرف افراد پر منحصر نہیں بلکہ اس کے اجزائے ترکیبی بہت سے ہیں اور ان میں سے ایک (اور وہ بھی سب سے زیادہ باوقعت نہیں) فرد ہے۔

تیسرے دور میں فرد کی وقعت اور زیادہ بڑھائی جاتی ہے اور صرف جماعت کی قدر نسبتاً کم کر دی جاتی ہے۔ اب فرد کو جماعت سے زیادہ باوقعت سمجھا جاتا ہے اور اقوام کی تقدیر کو افراد کے ہاتھوں میں دیدیا جاتا ہے اور اسی بنا پر اس دور میں فرد کی تربیت پر زیادہ زور دیا جاتا ہے

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر   ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ

اگرچہ 'رموز بے خودی' میں بھی وہ ملت کو اختلاط افراد ہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔[1] لیکن اس کے باوجود اس دور میں ملت کی شخصیت کو افراد کی شخصیت پر برتری حاصل ہے۔ اس آخری دور میں فرد معاشرہ سے زیادہ باوقعت ہو جاتا ہے۔ بہرحال اس دور میں بھی اقبال ملت کی شخصیت کے قائل ہیں اور اس کے استحکام کے اصول پیش کرتے ہیں۔ دور اول اور دوم میں بھی انہوں نے 'قومی انا' کے استحکام کے اصول پیش کئے ہیں۔ جن میں کچھ فرد

---

(۱) ص ۱۰۱ تا ۱۰۳

کی شخصیت کے استحکام کے مطابق ہیں اور کچھ مختلف "جماعت کی زندگی بلالحاظ اپنے اجزائے ترکیبی یعنی افراد کی زندگی کے بالکل جدا گانہ ہوتی ہے اور جس طرح ایک جسم ذوی الاعضاء مریض ہونے کی حالت میں بعض دفعہ خود بخود بلا علم وارادہ اپنے اندر ایسی قوتوں کو برانگیختہ کر دیتا ہے جو اس کی زندگی کا موجب بن جاتی ہیں۔ اسی طرح ایک قوم جو مخالف قوتوں کے اثرات سے سقیم الحال ہو گئی ہو بعض دفعہ خود بخود ردِ عمل کرنے والی قوتوں کو پیدا کر لیا کرتی ہے۔ مثلاً قوم میں کوئی زبردست دل و دماغ کا انسان پیدا ہو جاتا ہے۔ یا کوئی نئی تخیل نمودار ہوتی ہے یا ایک ہمہ گیر مذہبی اصلاح کی تحریک بروئے کار آتی ہے جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ قوم کے قوائے ذہنی و روحانی تمام باغی اور سرکش قوتوں کو اپنا مطیع و منقاد بنانے اور اس مواد فاسد کو خارج کر دینے سے جو قوم کے نظام جسمانی کی صحت کے لیے مضر تھا قوم کو نئے سرے سے زندہ کر دیتے ہیں اور اس کی اصلی توانائی اس کے اعضاء میں عود کر آتی ہے"[1] "اقوام کے لیے سب سے زیادہ مہتم بالشان عقدہ فقط یہ عقدہ ہے (خواہ اس کی نوعیت تمدنی قرار دی جائے خواہ اقتصادی خواہ سیاسی) کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے۔ مٹنے یا معدوم ہو جانے کے خیال سے قومیں بھی ویسی ہی خائف ہیں جیسے افراد۔ کسی قوم کی مختلف عقلی یا غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ بحیثیت اسی غایت الغایات سے کرنا چاہیئے"[2]۔

ہمچناں از فردہائے بے سپر ہست تقویم امم پائندہ تر
در سفر یار است و صحبت قائم است فرد رہ گیر است و ملت قائم است
فرد برمے خیزد از مشتِ گلے قوم زاید از دلِ صاحب دلے
فرد پُر رخصت و بنما داست و بس قوم را صد سال مثل یک نفس
زندہ فرد از ارتباط جان و تن زندہ قوم از حفظِ ناموسِ کہن

---

(۱) ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ص ۵ (۲) ایضاً ص ۰

مرگ فرد از خشکی رود حیات مرگ قوم از ترک مقصود حیات
گرچہ ملت ہم بمیرد مثل فرد از اجل فرماں پذیرد مثل فرد

فرد از توحید لاہوتی شود ملت از توحید جبروتی شود!
بایزید و شبلی و بوذر از وست امتاں را طغرل و سنجر از وست!
بے تجلی نیست آدم را ثبات جلوۂ ما فرد و ملت را حیات!
ہر دو از توحید می گیرد کمال زندگی ایں را جلال آں را جمال!
ایں سلیمانی است آں سلمانی است آں سراپا فقر و ایں سلطانی است!
آں یکے را بیند ایں گردد یکی در جہاں با آں نشیں با ایں بزی!
انا الحق جز مقام کبریا نیست سزائے او چلیپا ہست یا نیست
اگر فردے بگوید سرزنش بہ اگر قومے بگوید ناروا نیست!

فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف

بعض مرتبہ اقبال پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انہوں نے انفرادیت پر اس قدر زور دیا کہ اجتماعیت کو فراموش کر دیا۔ اقبال کے فلسفۂ بے خودی کے پیش نظر یہ اعتراض شاید کچھ بہت زیادہ وزن نہیں رکھتا۔ انہوں نے بار بار اجتماعیت پر زور دیا ہے اور بہت کافی۔ مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال نے اپنے زمانہ پیغام کے دور اول اور دور ثانی میں اجتماعیت پر جس قدر زور دیا ہے اس قدر تیسرے دور میں نہیں دیا۔ اس دور میں انہوں نے خودی کی تکمیل پر اپنی تمام تر توجہ مبذول کر دی اور بے خودی کے ساتھ وہ انصاف نہ کر سکے جس کی وہ مستحق ہے۔ غالباً اس کی وجہ اس زمانہ میں ان ہمہ گیر ملکتوں، اطالیہ، جرمنی وغیرہ کا عروج تھا جہاں انفرادیت کو بالکل ختم کر دیا گیا تھا۔ خودی کو معیار بنا کر اقبال مسولینی کی تعریف تو کر سکتے تھے:

فیض یہ کس کی نظر کا ہے؟ کرامت کس کی ہے؟
وہ کہ ہے جس کی نگہ مثلِ شعاعِ آفتاب !

لیکن ایک اور بھی مسولینی تھا جو اطالیہ کے "قومی انا" کا مظہر تھا۔ اقبال اس مسولینی کی تعریف تو نہ کر سکتے تھے۔ اس کے متعلق تو اقبال کو کہنا پڑا :

میں پھٹکتا ہوں تو چھلنی کو بُرا لگتا ہے کیوں
ہیں سبھی تہذیب کے اوزار! تو چھلنی میں چھاج !

میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم
تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج!

پردۂ تہذیب میں غارت گری، آدم کُشی
کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج!

اسی لیے اقبال کو لکھنا پڑا کہ "مسولینی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں آپ کو تناقض نظر آتا ہے۔ آپ درست فرماتے ہیں لیکن اگر اس بندۂ خدا میں DEVIL اور SAINT دونوں کے خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں۔ مسولینی سے اگر کبھی آپ کی ملاقات ہو تو آپ اس بات کی تصدیق کریں گے کہ اس کی نگاہ میں ایک ناممکن البیان تیزی ہے جس کو شعاعِ آفتاب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ کم از کم مجھ کو اسی قسم کا احساس ہوا۔"[۱] شاید مسولینی میں SAINT کی کوئی خصوصیت ہو جس نے اس کی نگاہ کو مثلِ شعاعِ آفتاب بنا دیا ہو۔ لیکن جو مسولینی اطالیہ کے "قومی انا" کا مظہر تھا وہ تو یقیناً نرگس ہی تھا۔ اقبال کے لیے اطالیہ کے اس قومی انا کی تعریف کرنا تو ناممکن تھا جس نے اہلِ حبش پر زندگی اور آزادی کی راہیں مسدود کرنا چاہی تھیں۔ نہ صرف یہ بلکہ جس نے خود اطالیہ میں لاکھوں ایسے انسانوں کا گروہ پیدا کر دیا تھا جن کے لیے اپنی شخصیت کی تکمیل تو کجا اس کا وجود ہی قائم رکھنا ناممکن تھا۔ جہاں حریت، اخوت اور مساوات کا نام و نشان تک باقی نہ رہا تھا اور اسی لیے ہمیں اس آخری دور میں "قومی انا" اور "بے خودی" کی تعریف میں اس قسم کے اشعار اور خیالات نہیں ملتے جو دورِ اول اور دورِ ثانی میں ملتے ہیں۔ اس آخری دور میں ہمیں فرد اور جماعت کے ربط اور جماعت کی تکمیل تربیت کے متعلق بھی کچھ زیادہ بحث نہیں ملتی۔ اس لیے مجموعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کا نظریہ کچھ انفرادیت ہی کی طرف جھکا ہوا ہے۔ انسانی زندگی میں وہ اجتماعیت سے زیادہ انفرادیت کو جگہ دیتے ہیں۔ فرد کو قدر بالذات مانتے ہیں۔ معاشرہ اور جماعت کے وجود کو بھی

ضروری سمجھتے ہیں۔ لیکن اس بنا پر کہ فرد اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکے۔ کیونکہ بغیر اجتماعی تعلقات کے شخصیت کی تکمیل ممکن نہیں۔ وہ فرد کو مقصد مانتے ہیں اور جماعت کو ایک ذریعہ اور صرف قدر بالواسطہ۔ ان کے لحاظ سے اخلاق اکائی فرد ہے جس کا وجود "بے منتِ غیر" ہے اور معاشرہ کا وجود افراد پر منحصر ہے۔ وہ معاشرہ کو ایک جسم نامی نہیں سمجھتے۔ ایسا جسم نامی جو فرد سے زیادہ باوقعت ہو۔ اس کا یہ مقصد نہیں کہ بعض ارتقا پسند مثلاً اسپنسر اور الیگزینڈر اور بعض عینیت پسند مثلاً ہیگل اور بوزنکیوٹ کی طرح فرد کو جماعت پر قربان کر دینا چاہیے۔ بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ معاشرہ اور جماعت فرد سے زیادہ قابلِ قدر اور باوقعت ہیں۔ فرد اور جماعت میں توازن قائم رکھنے کی کوشش کے باوجود ہم ان دونوں کو برابر قدر نہیں مان سکتے۔

اقبال کے یہاں شروع میں معاشرہ کو فرد پر برتری حاصل ہے۔ اس کے بعد جماعت اور فرد دونوں کو برابر اہمیت دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور آخر دور میں فرد، جماعت سے بڑھ جاتا ہے۔ لیکن کسی دور میں بھی اقبال "قومی انا" کی اہمیت سے انکار نہیں کرتے۔ اقبال جس طرح افراد میں خودی اور شخصیت کی تکمیل چاہتے ہیں کہ اس کے بغیر زندگی مکمل نہیں۔ اسی طرح وہ اقوام و ملل کی زندگی کا راز "قومی انا" کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں پوشیدہ سمجھتے ہیں۔[۱] "جس طرح حیاتِ افراد میں جلبِ منفعت، دفعِ مضرت، تعیینِ عمل اور ذوقِ حقائقِ عالیہ، یہ سب باتیں احساسِ نفس کے تدریجی نشو و نما، اس کے تسلسل اور اس کے استحکام سے وابستہ ہیں، اسی طرح اقوام و ملل کی زندگی کا راز، اسی احساس یا بالفاظِ دیگر "قومی انا" کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں پوشیدہ ہے۔ حیاتِ ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ قوم کے افراد کسی آئینِ مسلّم کی پابندی سے اپنے جذبات و میلانات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباین و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لیے ایک قلبِ مشترک پیدا ہو جائے۔"[۲]

---

(۱) رموزِ بیخودی۔ ص ۱۹۹-۲۰۰
(۲) دیباچہ "رموز" اشاعت اول۔

اقبال کے خیال میں یہ آئینِ مسلم "اسلام" ہے۔ اور اسی لیے انھوں نے "رموزِ بیخودی" میں "ملتِ اسلامیہ کی ہیئتِ ترکیبی اور اس کے مختلف اجزاء و عناصر پر نظر ڈالی ہے اور مجھے یقین ہے کہ امتِ مسلمہ کی حیات کا ادراک اسی نقطۂ نگاہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔"[۱] اقبال کے لحاظ سے جمعیت کا استحکام مذہب اور صرف مذہب کی بنا پر ممکن ہے۔ اگر جمعیت کی بنیادیں مذہب کے سوا کسی اور چیز مثلاً وطن، نسل، پر استوار ہوں گی تو وہ جمعیت ناپائیدار ہوگی۔[۲]

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے — غارت گرِ کاشانۂ دینِ نبوی ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے — اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے

ہو قیدِ مقامی تو نتیجہ ہے تباہی — رہ بحر میں آزادِ وطن صورتِ ماہی
ہے ترکِ وطن سنتِ محبوبِ الٰہی — دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

قوم مذہب سے ہے مذہب جو نہیں تم بھی نہیں — جذبِ باہم جو نہیں، محفلِ انجم بھی نہیں
اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر — خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار — قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں — اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

یہ ملت افراد کے اختلاط سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس کی تربیت کی تکمیل نبوت

---

(۱) ایضاً
(۲) رموزِ بیخودی، ص ۱۲۹ تا ۱۳۲

کے ذریعہ ممکن ہے۔"[۱] اس ملتِ اسلامیہ کے ارکانِ اساسی دو ہیں اول توحید جو یاس و حزن و خوف جیسے امراضِ خبیثہ کا واحد علاج ہے۔"[۲] اور دوسرا رسالت۔ رسالتِ محمدیہ کا مقصود بنی نوعِ آدم میں حریت، مساوات اور اخوت کی تشکیل اور تاسیس ہے۔"[۳] ملت کا نظام بغیر آئین کے ممکن نہیں اور ملتِ محمدیہ کا آئین ایک اور صرف ایک ہے اور وہ ہے قرآنِ کریم۔"[۴] صرف اسی کے اتباع سے ملت کی سیرت میں پختگی آتی ہے۔"[۵] اس کا کمال رسولِ اقدسؐ کے اسوۂ حسنہ کی پیروی میں مضمر ہے۔ اس ملت کا مرکزِ محسوس بیت الحرام ہے۔ جمعیتِ حقیقی کا انحصار ملت کے نصب العین کو اپنانے میں ہے۔ اور امتِ محمدیہ کا نصب العین توحید کی حفاظت اور اس کی تبلیغ ہے۔"[۶] ملت کی توسیع کا دار و مدار قوائے نظامِ عالم کی تسخیر میں ہے۔ حیاتِ ملت کا کمال یہ ہے کہ ملت بھی فرد کی طرح احساسِ خودی پیدا کرے اور اس احساس کی تولید اور تکمیل صرف ملت کی روایات کے تحفظ کے ذریعہ ممکن ہے۔"[۷] اور تسلسلِ حیاتِ ملیہ کا استحکام ملت کی مخصوص روایات کی پابندی میں ہے۔"[۸]

یہ ہے وہ ملت اور اس کی خصوصیات جس کا قیام اقبال کے پیشِ نظر ہے۔ افراد کا فرض ہے کہ وہ اس ملت کے قیام اور استحکام کے لیے جد و جہد کریں۔ کیونکہ صرف ان خصوصیات کی حامل جماعت افراد کی خودی کی بلندی اور شخصیت کے استحکام کی ضامن ہے۔ اقبال اس ملت اور 'قومی انا' پر زور دیتے ہیں۔ اس 'اجتماعی انا' کی تربیت حفاظت اور استحکام پر زور دینے کی وجہ انفرادی 'انا' کو تکمیل تک پہنچانا ہے۔ کیونکہ بغیر 'اجتماعی انا' کی تربیت کے انفرادی 'انا' کی تکمیل ممکن نہیں۔ 'اجتماعی انا' ایک ذریعہ ہے۔ ایک مقدم شرط ہے اور خودی ایک مقصد۔ مقصدِ اعلیٰ۔ اور اسی بنا پر

---

(۱) رموز - ص ۱۰۱ تا ۱۰۳ — (۲) ایضاً - ص ۱۰۵ تا ۱۱۰ — (۳) ص ۱۱۵ تا ۱۲۰
(۴) ایضاً - ص ۱۴۰ تا ۱۴۲ — (۵) ص ۱۴۶ تا ۱۴۹ — (۶) ایضاً - ص ۱۵۹ - ۱۶۳
(۷) ایضاً - ص ۱۶۹ تا ۱۷۳ — (۸) اسرارِ خودی - ص ۹۵ - ۹۸

میں نے مندرجہ بالا سطور میں عرض کیا ہے کہ اقبال کا نظریہ مجموعی طور پر اور خاص طور پر دورِ آخر میں انفرادیت کی طرف جھکا ہوا ہے۔

حریت۔ مساوات۔ اخوت۔ ملت کی 'اجتماعی انا' کی تربیت کے لیے اقبال حریت۔ مساوات۔ اخوت۔ تنظیم۔ عزائم و مقاصد میں اتحاد کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ حریت۔ مساوات اور اخوت پر اقبال نے 'رموزِ بےخودی' میں کافی روشنی ڈالی ہے اور افراد میں ان تینوں صفات کی تشکیل اور تاسیس کو مقصودِ رسالتِ محمدیہ قرار دیا ہے۔ جب تک کسی معاشرہ میں یہ تینوں صفات موجود نہ ہوں اس کے افراد کے لیے اپنی شخصیت کی تکمیل ممکن نہیں۔ اقبال ان تینوں صفات کی تشکیل اور تاسیس کو معاشرہ کے افراد کے لیے ضروری سمجھتے ہیں اور خودی کا مقام حاصل کرنے کے لیے ان کے واسطے جد و جہد کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ 'مردِ کامل' کی ایک نہایت ہی ضروری صفت حریت ہے۔ اس قدر ضروری کہ وہ 'مردِ کامل' کو 'مردِ حر' کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ حریت ان کے نزدیک اخلاقی اقدار کی بنیادی صفت ہے۔ جس کے بغیر اخلاقی ترقی ممکن نہیں۔ حریت کے معنی صرف سیاسی آزادی نہیں بلکہ ہر اس غلامی سے آزادی کے ہیں جو خدا کی اطاعت، خدا کی طرف سے عائد کردہ فرائض کی بجا آوری اور ضبطِ نفس کی راہ میں حائل ہو۔ چاہے وہ کسریٰ اور قیصر کی غلامی ہو۔ یا کاہن، پاپا، پادری۔ برہمن کی غلامی۔ کیونکہ کسی قسم کی بھی بیرونی اور خارجی پابندی انسان کی انفرادیت کو بڑھنے اور پھلنے پھولنے کا موقع نہیں دیتی۔ اقبال نے اس انسان کی تصویر کھینچی ہے جو آفتابِ رسالت کے طلوع ہونے سے پہلے اس دنیا میں بستا تھا۔ وہ آزادی اور حریت سے محروم تھا اور ہر قسم کی غلامی میں جکڑا ہوا۔ اسلام نے اسے حریت۔ مساوات اور اخوت کا سبق دیا اور ایک ایسے سجدے کا سبق دیا جس نے آدمی کو ہزار سجدے سے نجات دیدی:

بود انساں در جہاں انساں پرست — ناکس و نابود و مند و زیر دست
سطوتِ کسریٰ و قیصر رہزنش — بندہا در دست و پا و گردنش

کاہن و پاپا و سلطان و امیر — بہر یک نخچیر صد نخچیر گیر!
صاحبِ اورنگ و ہم پیرِ کنشت — باج بر کشتِ خراب او نوشت
در کلیسا اسقفِ رضواں فروش — بہر ایں صیدِ زبوں دامے بدوش
برہمن گل از خیابانش ببرد — خرمنش مغ زادہ با آتش سپرد
از غلامی فطرتِ او دوں شدہ — نغمہ ہا اندر نئے او خوں شدہ
تا امینے حق بہ حقداراں سپرد — بندگاں را مسندِ خاقاں سپرد

اور انہوں نے انسان کو یہ تعلیم دی کہ:

ماسوا اللہ را مسلماں بندہ نیست — پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست

حریت کے ساتھ ساتھ اقبال مساوات اور اخوت کو بھی لازمی قرار دیتے ہیں بغیر مساوی وسائل۔ مساوی حقوق اور مساوی فرائض کے حریت کے کوئی معنی نہیں۔ حریت ایک منفی قدر ہے اس میں اثباتی پہلو صرف مساوات سے پیدا ہو سکتا ہے۔ اسی لیے مساوات کے بغیر تکمیلِ ذات ممکن نہیں۔ اور نہ ہی ملت وجود میں آ سکتی ہے۔ مساوات کا صحیح مفہوم بیان کرتے ہوئے اقبال سلطان مراد اور معمار کی حکایت بیان کرتے ہیں۔ سلطان مراد نے غصہ میں ایک معمار کا ہاتھ قلم کر دیا۔ معمار قاضی کے آگے فریادی ہوا:

گفت قاضی فی القصاص آمد حیوٰۃ — زندگی گیرد بایں قانوں ثبات
عبدِ مسلم کمتر از احرار نیست — خونِ شہ رنگیں تر از معمار نیست

معمار مراد کو معاف کر دیتا ہے۔ یہ ہے اسلامی مساوات

پیشِ قرآں بندہ و مولا یکے است — بوریا و مسندِ دیبا یکے است

صرف وقتِ نماز ہی محمود و ایاز ایک صف میں کھڑے نہیں ہوتے اور صرف اسی وقت بندہ اور بندہ نواز کا فرق ختم نہیں ہوتا بلکہ

بندہ و صاحب و محتاج و غنی ایک ہوئے — تیری سرکار میں پہنچے تو سبھی ایک ہوئے

اور مسلمان تو ہر وقت ہی اس کی سرکار ہی میں رہتا ہے۔ صرف وقتِ نماز ہی تو نہیں۔ اسلام کا مقصد ہی تمیزِ بندہ و آقا کو ختم کرنا ہے کیونکہ یہ تمیز فسادِ آدمیت ہے:

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیت ہے — حذر اے چیرہ دستاں سخت ہیں فطرت کی تعزیریں

روحِ ابوجہل کو رسولِ اقدس اور اسلام سے سب سے بڑی شکایت کیا ہے:

مذہبِ او قاطعِ ملک و نسب — از قریش و منکر از فضلِ عرب!
در نگاہِ او یکے بالا و پست — با غلامِ خویش بر یک خواں نشست
قدرِ احرارِ عرب نشناختہ — با کلفتانِ حبش در ساختہ
احمراں با اسوداں آمیختند — آبروئے دودمانے ریختند
ایں مساوات ایں مواخات اعجمی است — خوب می دانم کہ سلمانؓ مزدکی است
ابنِ عبداللہ فریبش خوردہ است — رستخیزے بر عرب آوردہ است!
عزتِ ہاشم ز خود مہجور گشت — از دو رکعت چشمِ شاں بے نور گشت
اعجمی را اصلِ عدنانی کجاست — گنگ را گفتارِ سحبانی کجاست
چشمِ خاصانِ عرب گردیدہ کور — بر نیائی اے زہیر از خاکِ گور؟

اے تو ما را اندریں صحرا دلیل
بشکن افسونِ نوائے جبرئیل!

اقبال مساوات سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر اخوت کی تعلیم دیتے ہیں۔ مساوات صرف خارجی پہلو ہے۔ جو اس کے داخلی پہلو یعنی اخوت کے بغیر نامکمل ہے اور نہ زیادہ سودمند موجودہ جمہوریت مساوات کی اس قدر دعویدار ہوتے ہوئے بھی حقیقی مساوات سے کس قدر دور ہے۔ اس کی وجہ جذبۂ اخوت کا فقدان ہے۔ دوسروں کو اپنے برابر کہنا اور بات ہے اور دوسروں کو اپنا بھائی سمجھنا بالکل مختلف چیز ہے۔ "ہمدلی از ہم زبانی بہتر است"۔ حضرت ابوعبیدہؓ کی زبان سے اخوت کی تشریح بیان کی جاتی ہے:

گفت اے یاراں مسلمانیم ما — تارِ چنگیم و یک آہنگیم ما
نعرۂ حیدرؓ نوائے بوذرؓ است — گرچہ از حلقِ بلالؓ و قنبرؓ است
ہر یکے از ما امینِ ملت است — صلح و کینش صلح و کینِ ملت است
ملت ار گردد اساسِ جانِ فرد — عہدِ ملت می شود پیمانِ فرد

گرچہ جاباں دشمنِ ما بودہ است — مسلمے او را اماں بخشودہ است
خونِ او اے معشرِ خیر الانام — بر دمِ تیغِ مسلماناں حرام

آب و نانِ ماست از یک مائدہ — دودۂ آدم کنفسٍ واحدہ

امتیاں اندر اخوت گرم خیز — او برادر با برادر در ستیز

یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی — اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو — اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا

یہاں یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اقبال اخوت پر آ کر کیوں رک گئے؟ کیا اس سے آگے راہ مسدود ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ من و تو میں تفریق ہی باقی نہ رہے؟ ہم میں سے ہر ایک اپنے آپ کو ایک کل کا، ایک جسم نامی کا صرف ایک حصہ سمجھے۔ ایک ایسے جسم نامی کا جس کا ہر حصہ دوسرے ہر حصے کے برابر باوقعت ہو۔ لیکن جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اقبال فرد کو معاشرہ کا ایک حصہ نہیں سمجھتے بلکہ معاشرے کو افراد کا مجموعہ خیال کرتے ہیں۔ ان کے لحاظ سے ہر فرد ایک اکائی ہے، ایک ذات ہے۔ اس کی شخصیت دوسروں سے متاثر ہونے اور انہیں متاثر کرنے کے باوجود ان سے الگ ہے اور اپنے دائرہ میں رہتے ہوئے تکمیل تک پہنچ سکتی ہے۔ اس صورت میں اقبال من و تو کا فرق مٹا ہی نہیں سکتے۔ وہ من و تو میں اخوت کا رشتہ قائم کر سکتے ہیں کہ اس کے بغیر من کی شخصیت تکمیل تک نہیں پہنچ سکتی۔ لیکن من و تو کے فرق کو مٹا کر وہ ایک ایسا دریا نہیں بنا سکتے جہاں دریا اور موج میں فرق ہی باقی نہ رہے۔ جہاں فرد اور جماعت ایک ہی ہو جائیں۔

تنظیم۔ قومی زندگی کے لیے تنظیم کی اہمیت مسلم ہے۔ تنظیم کے بغیر ایک جماعت

حقیقی معنوں میں ایک قوم اور ملت بن ہی نہیں سکتی۔ بلکہ منتشر افراد کا صرف ایک مجموعہ ہو کر رہ جاتی ہے۔ اقبال کے خیال میں تنظیم ایک ایسی اجتماعی قدر ہے جس کی حیثیت بنیادی اور اساسی ہے۔ جس کے بغیر کسی قوم کی ترقی تو کیا وجود تک ناممکن ہے۔ اقبال نے بار بار اس صفت پر زور دیا ہے۔ ہندوستانی قوم کے گیت گانے کے زمانے میں بھی وہ قوم میں تنظیم کے فقدان پر آنسو بہاتے تھے۔

پرونا ایک ہی تسبیح میں ان بکھرے دانوں کو　　جو مشکل ہے تو اس مشکل کو آساں کرکے چھوڑوں گا

جہاں تک ملتِ اسلامیہ اور مسلمانانِ عالم کے اختلافات کا تعلق ہے اس پر اقبال جس قدر بھی ماتم کریں کم ہے:

رشتۂ الفت میں جب ان کو پرو سکتا تھا تو　　پھر پریشاں کیوں تری تسبیح کے دانے رہے؟

قائدِ اعظم کو ایک خط میں رقمطراز ہیں "اس امر میں آپ کا ہم خیال ہوں کہ ہماری قوم ابھی تک نظم و ضبط سے محروم ہے"[۱]۔ قائدِ اعظم ہی کو ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں "ہمیں مسلمانوں کی تنظیم کے لیے اپنی تمام قوتیں ہمیشہ سے زیادہ گرم جوشی کے ساتھ وقف کر دینی چاہئیں"[۲]۔ ایک اور خط میں لکھتے ہیں "ہم آہنگی ہی ایک ایسی چیز ہے جو تمام سیاسی و تمدنی مشکلات کا علاج ہے۔ ہندی مسلمانوں کے کام اب تک محض اس وجہ سے بگڑے رہے کہ یہ قوم ہم آہنگ نہ ہو سکی۔ اور اس کے افراد اور بالخصوص علماء اوروں کے ہاتھ میں کٹ پتلی بنے رہے بلکہ اس وقت ہیں"[۳]۔

لیکن اقبال اس قسم کی تنظیم کے قائل نہیں جس میں فرد اور اس کی آزادی کو بالکل ختم کر دیا جاتا ہے اور جس کے پیشِ نظر ہمہ گیر ریاستوں میں انفرادی حقوق اور انفرادی آزادی کی کوئی قدر و قیمت باقی نہیں رہتی۔ اور جماعت کے مقابلے میں فرد کی حیثیت کو بالکل ختم کر دیا جاتا ہے۔ اقبال فرد کی قدر و قیمت کے نہ صرف قائل ہیں بلکہ ان کے خیال میں فرد اور اس کی خودی ہی معیارِ اخلاق ہے اور اس لیے وہ اس تنظیم کے قائل ہو ہی نہیں سکتے جس میں

---

(۱) اقبال نامہ دوم ص ۴۳　　(۲) ایضاً ص ۴۸　　(۳) اقبال نامہ اول ص ۲۹۶ تا ۲۹۸

فرد کو بالکل ختم کر دیا جاتا ہے۔ وہ جماعت میں اس قسم کی تنظیم کے متمنی ہیں جس میں ایک طرف فرد کو اپنی قدرتی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے مواقع بھی حاصل ہوں اور دوسری طرف جماعت کو افراد کی بے راہ روی سے کسی قسم کے نقصان کا بھی اندیشہ نہ ہو۔ "مزید انتشار اور ابتری کے خوف سے ...... اسلام کے قدامت پسند مفکرین نے اپنی پوری کوشش اس امر پر مرکوز کر دی کہ اجتماعی زندگی کی یکسانیت کو برقرار رکھا جائے اور اسلام کے ابتدائی علماء نے جو قانونِ شریعت مدوّن کیا تھا اس میں کسی قسم کے تجدد کو انہوں نے روا نہ رکھا۔ ان کا مقصد وحید اجتماعی نظم و ضبط تھا۔ اور اس میں شک نہیں کہ ان کا خیال درست تھا کیونکہ تنظیم سے انحطاط پیدا کرنے والی قوتوں کا ایک حد تک سدّباب ہو جاتا ہے لیکن انہوں نے محسوس نہیں کیا اور عصرِ جدید کے علماء بھی محسوس نہیں کرتے کہ قوم کا مستقبل تنظیم پر اس قدر منحصر نہیں جس قدر کہ افراد کی قدر و قیمت اور قوت پر منحصر ہے۔ ایک جماعت جو ضرورت سے زیادہ منظم ہو اس میں فرد بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ قدیم تاریخ کا جھوٹا احترام اور اس کی مصنوعی تجدید کسی قوم کے انحطاط کا علاج نہیں"[۱]۔

<u>وحدتِ مقاصد</u>۔ کسی جماعت کے وجود اور ترقی کے لیے وحدتِ خیال، وحدتِ عقائد اور وحدتِ مقاصد نہایت ضروری صفات ہیں۔ عزائم و مقاصد میں اتحاد ایک قوم کو متحد اور منظم کر دیتا ہے۔ اور جب تک عقائد اور مقاصد میں یہ اتحاد نہ ہو قوم صحیح معنی میں قوم نہیں بن سکتی۔ ہر شخص کی زندگی کا کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے۔ بہت اعلیٰ نہ سہی معمولی سہی۔ اس سے بھی گیا گزرا سہی۔ بہرحال مقصد کی موجودگی سے انکار ممکن نہیں۔ یوں تو ہر شخص کی زندگی میں بہت سے مقاصد ہوتے ہیں لیکن کامیاب زندگی کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ تمام مقاصد کسی ایک اعلیٰ مقصد کے تحت آ جائیں۔ اور ہماری تمام تر توجہ اس اعلیٰ مقصد کی طرف مبذول ہو جائے۔ اس مقصد کو ہم نصب العین بھی کہتے ہیں۔ جس شخص کی زندگی میں نصب العین کی یہ وحدت نہ ہوگی اس کی زندگی کامیاب زندگی کہلائے جانے کی

---

(۱) لیکچرز ص ۱۵۱

محق ہرگز نہیں ہو سکتی۔ بالکل اسی طرح کسی قوم کی ترقی کے لیے بھی ایک نصب العین کا ہونا ضروری ہے۔ افکار و کردار کی وحدت اور عزائم و مقاصد کا اتحاد سب کا انحصار نصب العین کی وحدت پر ہے۔ ملت فقط وحدتِ افکار سے زندہ رہ سکتی ہے :

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت — وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد!

اور وحدتِ افکار بے وحدتِ کردار بیکار ہے :

آگاہ اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہ — وحدتِ افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام

اور ان سب کا مقصد نصب العین کی وحدت ہے

عجب چیزے خدا گریستم زار — مسلماناں چرا زارند و خوارند
ندا آمد نمے دانی کہ ایں قوم — دلے دارند و محبوبے ندارند

عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے نزدیک ملت اسلامیہ کا نصب العین توحید کی حفاظت اور اس کی تبلیغ ہے۔

ہم جو جیتے تھے تو جنگوں کی مصیبت کے لیے — اور مرتے تھے ترے نام کی عظمت کے لیے
تھی نہ کچھ تیغ زنی اپنی حکومت کے لیے — سر بکف پھرتے تھے کیا دہر میں دولت کے لیے

قوم اپنی جو زر و مال جہاں پر مرتی
بت فروشی کے عوض بت شکنی کیوں کرتی ؟

ٹل نہ سکتے تھے اگر جنگ میں اڑ جاتے تھے — پاؤں شیروں کے بھی میداں سے اکھڑ جاتے تھے
تجھ سے سرکش ہوا کوئی تو بگڑ جاتے تھے — تیغ کیا چیز ہے؟ ہم توپ سے لڑ جاتے تھے

نقشِ توحید کا ہر دل پہ بٹھایا ہم نے
زیرِ خنجر بھی یہ پیغام سنایا ہم نے

آج سے تیرہ سو سال پہلے ہماری کیا تعداد تھی۔ مادی وسائل کتنے تھے۔ ظاہر طور پر قوت و طاقت کہاں تھی۔ لیکن پوری ملت کا ایک نصب العین تھا۔ ایک خدا۔ ایک رسولؐ۔ ایک قرآن اور ایک نصب العین۔ اعلائے کلمۃ الحق۔ صرف چند صدیوں میں اس ملت نے کیا کچھ نہ کیا۔ دنیا کی کونسی طاقت تھی جو ہمارے آگے سرنگوں نہ ہوئی۔ کونسا وہ خطۂ زمین تھا جس نے

ہمیں خراج ادا نہ کیا۔ کونسا وہ علم تھا جس میں ہم نے کمال حاصل نہ کیا۔ تہذیب و تمدن کا کونسا گوشہ تھا جسے ہم نے دنیا کے سامنے پیش نہ کیا۔ اور پھر کیا ہوا؟ دیکھتے دیکھتے کیا سے کیا ہو گیا۔ بغداد کی تباہی تو بعد کی بات ہے ہم تو اس سے پہلے ہی تباہ ہو چکے تھے۔ خلافت سلطنت بنی اور سلطنت پارہ پارہ ہو گئی۔ نصب العین آنکھوں سے اوجھل ہوا اور ہمارا معنوی وجود ختم ہو کر رہ گیا۔ ہماری تمام تر روحانی، اخلاقی، مادی، علمی، ادبی، معاشی، تمدنی ترقی کا دار و مدار ایک چیز پر تھا۔ صرف ایک چیز پر۔ اور وہ کیا تھی۔ وہی نصب العین کی وحدت۔ تمام ملت۔ اس ملت کا ایک ایک فرد۔ ایک مقصد کے لیے زندہ تھا اور صرف اسی ایک مقصد کے لیے موت کا متمنی۔

آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الہ آباد دسمبر ۱۹۳۰ء کے آخر میں ڈاکٹر اقبال فرماتے ہیں "مسلمانانِ ہند اس وقت اپنی زندگی کے جس نازک دور میں سے گزر رہے ہیں اس کے لیے کامل تنظیم اور اتحادِ عزائم و مقاصد کی ضرورت ہے۔ ہمارے ملی وجود کی بقا اور ہندوستان کا مفاد صرف اسی امر سے وابستہ ہے .... ایشیا اور ہندوستان کی طرف سے ہم پر جو فرائض عائد ہوتے ہیں ان کی بجا آوری اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ہم اپنے ارادوں کو ایک مخصوص مقصد پر جمع نہیں کر لیں گے۔ اگر آپ ہندوستان کی دوسری ملتوں کے درمیان اپنا وجود قائم رکھنا چاہتے ہیں تو آپ کے لیے سوائے اس کے اور کوئی چارۂ کار نہیں۔ ہماری بے نظم اور منتشر حالت کے باعث بہت سے ایسے سیاسی مصالح جو ہماری زندگی کے لیے ناگزیر ہیں۔ دن بدن پیچیدہ ہو رہے ہیں ...... کسی سیاسی طرزِ عمل کے لیے آزادانہ جدوجہد کرنا اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب پوری قوم اس پر آمادہ ہو۔ اور ان کے تمام عزائم اور ارادے ایک ہی مقصد پر مرتکز ہو جائیں۔ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم لوگوں کے اندر بھی وہ اشتراکِ عزم پیدا ہو جائے جس کا از خود نشو و نما ہوتا ہے؟ کیوں نہیں۔ فرقہ بندی کی ہوس اور نفسانیت کی قیود سے آزاد ہو جائیں۔ اور پھر اس نصب العین کی روشنی میں جو آپ کی طرف منسوب ہے اپنے انفرادی اور اجتماعی اعمال کی قدر و قیمت کا اندازہ کیجئے" ....

اگر آج آپ اپنی نگاہیں پھر اسلام پر جما دیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ کی منتشر اور پراگندہ قوتیں از سرِ نو جمع ہو جائیں گی اور آپ کا وجود ہلاکت و بربادی سے محفوظ ہو جائے گا۔"

باب ہفتم

اجتماعی اقدار (سلبی)

گذشتہ باب میں مختصراً ان ایجابی اقدار کا ذکر کیا جا چکا ہے جو معاشرہ اور اس کے افراد کی ترقی کے لیے لازمی اور ضروری ہیں۔ ان ایجابی اقدار کے ساتھ ساتھ کچھ سلبی صفات بھی ہیں جن سے معاشرہ کو بچنا چاہیے۔ کیونکہ ان کی موجودگی جماعت اور اس کے ممبروں کے لیے مضرت رساں اور تنزل کا باعث ہے۔ معاشرہ کی یہ سلبی صفات کون کون سی ہیں جن سے اقبال معاشرہ کو محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال نے موجودہ دور کے مختلف اداروں پر تنقید کرتے ہوئے ان سلبی صفات کو پیش کیا ہے اور ان کے مضرت رساں پہلوؤں پر روشنی ڈال کر ملت اسلامیہ کو ان سے خبردار کیا ہے۔

<u>غلامی</u>۔ اقبال غلامی کو دنیا کی سب سے بڑی لعنت سمجھتے ہیں۔ عرض کیا جا چکا ہے ان کے لحاظ سے ہر قسم کی غلامی انسانیت کی پیشانی پر بدنما داغ ہے۔ لیکن سیاسی غلامی تو بدترین غلامی ہے۔ انھوں نے اگرچہ عملی سیاست میں بہت زیادہ حصہ نہیں لیا۔ لیکن زندگی کے تقریباً آخری پندرہ سال میں قوم کی تباہ حالی اور صحیح رہبری کے فقدان کے پیش نظر انھیں عملی سیاست کی طرف آنا پڑا، اور انھوں نے اپنی قوم اور ملت کی آزادی کے لیے ہر ممکن کوشش کی۔ بہر حال وہ اس آزادی کے تو ہرگز قائل نہ تھے جو قلیت کو اکثریت کا غلام بنا دے۔ لیکن یہ ان کی دلی تمنا اور خواہش تھی کہ ان کا عزیز وطن غیر کی غلامی سے آزاد ہو کر اپنی قسمت کا آپ مالک بنے اور اس میں ہر فرقہ اور ملت کو اتنی آزادی میسر ہو کہ اپنے اپنے نصب العین کے تحت اپنی راہیں متعین کر سکے۔ بیسویں صدی کے شروع میں دنیا کے اکثر ممالک غلام تھے۔ اور لطف یہ تھا کہ یہ ممالک ان اقوام کے

غلام تھے جو نظری طور پر جمہوریت اور آزادی کی نہ صرف مداح بلکہ دعویدار تھیں۔ جمہوریت کے ان دعویدار ممالک نے ایک طرف تو اپنی اقلیتوں پر راہ ترقی مسدود کر رکھی تھی اور دوسری طرف غیر ممالک کو اپنے سیاسی اور معاشی مقاصد کے پیش نظر غلامی کی زنجیروں میں جکڑ رکھا تھا۔ اقبال ہر اس نظام کے مخالف ہیں جس کی بنیادیں غلامی پر استوار ہوں، جو غلامی کو پختہ کریں۔ یا غلامی پر انسان کو صابر و شاکر بنائیں۔ اقبال جس معاشرہ کے قیام کے متمنی ہیں اس کی بنیاد آزادی ہے۔ مکمل سیاسی آزادی۔ اگر کوئی قوم کسی طرح سے بھی کسی غیر قوم کی دست نگر ہوئی تو اس کا قیام ان اصولوں پر ناممکن ہے جن پر اقبال اسے قائم کرنا چاہتے ہیں۔ صرف ایک آزاد قوم اپنی "انا" کو مستحکم کر سکتی ہے۔ اور صرف ایک آزاد قوم کے افراد اپنی خودی کو بلند کر سکتے ہیں۔ ایک غلام قوم میں "انا"، "شخصیت" اور خودی کا وجود تک ناممکن ہے اس کی توسیع اور رفعت کا تو سوال تک پیدا نہیں ہو سکتا

از غلامی فطرت آزاد را رسوا مکن تا تراشی خواجۂ از برہمن کافر تری

اقبال کے خیال میں غلامی انسانی صلاحیتوں کو بالکل ختم کر دیتی ہے

ز محکومی مسلماں خود فروش است گرفتار طلسم چشم و گوش است
ز محکومی رگاں در تن چناں سست کہ ما را شرع و آئیں بار دوش است

غلامی میں قوموں کا ضمیر بدل جاتا ہے اور بصیرت غائب ہو جاتی ہے۔ انہیں برے بھلے کی تمیز نہیں رہتی :

تھا جو "ناخوب" بتدریج وہی "خوب" ہوا کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر!

بھروسہ کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر کہ دنیا میں فقط مردانِ حر کی آنکھ ہے بینا!

غلام اپنی اصل حقیقت کو بھول جاتا ہے۔ اس کی فطرت تبدیل ہو جاتی ہے۔

کیوں مسلماں نہ خجل ہو تری سنگینی سے کہ غلامی سے ہوا مثلِ زجاج اس کا وجود!

زہ دوزخ واعظِ کافر گرے گفت حدیثے خوشتر از وے کافرے گفت
نداند آں غلام احوالِ خود را کہ دوزخ را مقامے دیگرے گفت!

اقبال کے لحاظ سے غلامی موت سے بھی بدتر ہے :

موت ہے اک سخت تر جس کا غلامی ہے نام مکر و فنِ خواجگی کاش سمجھتا غلام!
شرعِ ملوکانہ میں جدّتِ احکام دیکھ! صور کا غوغا حلال، حشر کی لذت حرام!
اے کہ غلامی سے ہے روح تری مضمحل سینۂ بے سوز میں ڈھونڈ خودی کا مقام

غلاموں کی تباہ کن حالت پر افسوس کرتے ہوئے کہتے ہیں :

چساں احوالِ او را بر لب آرم تو اے بینِ نہان و آشکارم
زدوداو دو صد ساتش ہمیں بس کہ دل چوں کندۂ قصاب دارم!

وہ خدا سے "شکایت" کرتے ہیں کہ

لیکن مجھے پیدا کیا اس دیس میں تو نے جس دیس کے بندے ہیں غلامی پہ رضامند!

اور کبھی خود غلام سے "گلا" کرتے ہیں :

یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو مجھ کو تو گلا تجھ سے ہے یورپ سے نہیں ہے

غلامی سے نجات کے طریقے بھی اقبال نے بتائے ہیں :

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی کھلتے ہیں غلاموں پر اسرارِ شہنشاہی!

گر ماہ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

جہاں ہر دم زنّاری او ست کشاد ہر گرہ از زاری او ست
بیا اے وہ زمینِ ہندوستاں را غلام آزاد از بیداری او ست

وطنیت۔ عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال کے خیال میں ملت کی بنیادیں مذہب اور صرف مذہب پر استوار ہونی چاہئیں۔ نہ کہ وطن اور نسل وغیرہ پر۔ اقبال شروع میں پکے وطن پرست تھے۔ لیکن یورپ کے قیام نے ان پر یہ حقیقت واضح کر دی کہ انسان کو

وطن اور نسل کی بنا پر تقسیم کرنا اس کے حق میں سب سے بڑی لعنت ہے۔ ملک و نسل کی تفریق نے نوعِ انسان کو پارہ پارہ کر کے بغض و عناد کا ایک ایسا بیج بو دیا ہے کہ اس کا نتیجہ تمام عالم انسانیت کی تباہی اور بربادی کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس نے رشک و حسد کی ایک ایسی آگ بھڑکا دی ہے جو تمام دنیا کو جلا کر خاکستر کر دے گی۔ اقبال ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک یورپ میں مقیم رہے اور اس اثنا میں وہ زیادہ تر انگلستان اور جرمنی ہی میں رہے۔ یہی وہ ممالک تھے جو صرف چند سال بعد آپس میں ٹکرا کر دنیا کے لیے تباہی کا موجب بننے والے تھے۔ انگلستان سیاسی اور معاشی طور پر دنیا کی سب سے بڑی طاقت تھی اور فرانس بھی دنیا کی کسی اور طاقت سے کم نہ تھا۔ جرمنی انیسویں صدی کے آخر میں متحد اور طاقتور ہونے کے بعد اس لوٹ کھسوٹ میں اپنے حصّہ کا دعویدار تھا۔ اور اس بنا پر جنگ ناگزیر تھی۔ ڈاکٹر اقبال کی دوررس نگاہوں نے دیکھ لیا کہ اس قسم اور لالچ کا کیا نتیجہ ہوگا۔ وہ طمع اور لالچ جس کی بنیاد وطنیت اور جغرافیائی قومیت پر تھی۔ ممالک اسلامیہ میں بھی وطنیت کی یہ لعنت آہستہ آہستہ گھر کرتی جا رہی تھی۔ عالمگیر انسانیت کا وہ سبق جو مسلمانوں کو دیا گیا تھا ان کے دل سے فراموش ہو رہا تھا اور وہ آہستہ آہستہ وطنیت کے عمیق غار میں گر رہے تھے۔ جمال الدین افغانی کی تجدیدی تعلیم کو مسخ کر دیا گیا تھا اور ممالک عربیہ وطنی آزادی کے خواب دیکھ رہے تھے۔ برصغیر ہند و پاکستان میں بھی وطنیت کی بنیادوں پر مختلف تحریکیں شروع ہو گئی تھیں۔ قومیت کی تحریک آہستہ آہستہ بڑھ رہی تھی اور وطن کو آزاد کرانے کی تمنا دل میں جاگ اٹھی تھی۔ آزادی وطن کی تحریک تو بہت مبارک تھی لیکن جس جذبہ پر اسے مستحکم کیا گیا تھا وہ بادی النظر میں فرحت و سرور کن تھا مگر فی الحقیقت اس عالمگیر انسانیت کے لیے سم قاتل تھا جس کا اسلام مدعی ہے۔ اقبال نے اس جذبہ وطنیت کے خلاف اس وقت آواز بلند کی جب وہ پوری طرح قوم کے ذہن میں سرایت بھی نہ کر سکا تھا: "میں نظریہ وطنیت کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جب کہ دنیائے اسلام اور ہندوستان میں اس نظریے کا کچھ ایسا

چرچا بھی نہ تھا۔ مجھ کو یورپین مصنفوں کی تحریروں سے ابتدا ہی سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی تھی کہ یورپ کی ملوکانہ اغراض اس امر کی متقاضی ہیں کہ اسلام کی وحدت دینی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اس سے بہتر اور کوئی حربہ نہیں کہ اسلامی ممالک میں فرنگی نظریۂ وطنیت کی اشاعت کی جائے۔"[1]

اقبال وطن دوست تھے اور اس کی آزادی اور ترقی کے زبردست حامی۔ لیکن وہ وطن پرست نہ تھے۔ وطنیت کے قائل نہ تھے۔ وہ تحریک آزادی کو وطنیت اور متحدہ قومیت کی بنا پر آگے بڑھانا نہ چاہتے تھے۔ بلکہ ان مستحکم بنیادوں پر کہ وطن بھی آزاد ہو جائے اور ملت اسلامیہ کو بھی مادی۔ اخلاقی اور روحانی ہر قسم کی ترقی کے مواقع میسر آ سکیں۔ اس آزادی سے کیا فائدہ جو ملت اسلامیہ کو ایک غلامی سے نجات دلا کر دوسری قسم کی غلامی میں مبتلا کر دے۔ اسی بنا پر ڈاکٹر اقبال نے ۱۹۳۰ء میں پاکستان کا وہ نظریہ پیش کیا جو صرف سترہ سال کے بعد حقیقت بن گیا "یہ امر کسی طرح بھی مناسب نہیں کہ مختلف ملتوں کے وجود کا خیال کیے بغیر ہندوستان میں مغربی طرز کی جمہوریت کا نفاذ کیا جائے۔ لہذا مسلمانوں کا مطالبہ کہ ہندوستان میں ایک اسلامی ہندوستان قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے۔ میری رائے میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی قراردادوں سے اسی نصب العین کا اظہار ہوتا ہے۔ جس کا تقاضہ یہ ہے کہ مختلف ملتوں کے وجود کو فنا کیے بغیر ان سے ایک متوافق اور ہم آہنگ قوم تیار کی جائے۔ تاکہ وہ آسانی کے ساتھ اپنے ان ممکنات کو جو ان کے اندر مضمر ہیں عمل میں لا سکیں ..... ذاتی طور پر تو میں ان مطالبات سے بھی ایک قدم آگے بڑھنا چاہتا ہوں۔ میری خواہش ہے کہ پنجاب۔ صوبہ سرحد۔ سندھ اور بلوچستان کو ایک ہی ریاست میں ملا دیا جائے۔ ..... مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو آخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنی پڑے گی۔"[2]

---

(۱) حرف اقبال، ص ۲۲۹ (۲) حرف اقبال، ص ۳۰

اقبال جذبۂ وطنیت کے خلاف تھے نہ کہ حب الوطنی کے۔ وطن ایک جغرافیائی اصطلاح ہے اور اس حیثیت سے اسلام سے متصادم نہیں ہوتا۔ ان معنوں میں ہر انسان فطری طور سے اپنے جنم بھوم سے محبت رکھتا ہے "میں یورپ کی وطنیت کا مخالف ہوں۔ اس لیے نہیں کہ اگر اسے ہندوستان میں نشوونما پانے کا موقع ملے تو مسلمانوں کو مادی فوائد کم پہنچیں گے۔ میری مخالفت تو اس بنا پر ہے کہ میں اس کے اندر دہریت اور مادیت پرستی کے بیج دیکھتا ہوں جو میرے نزدیک انسانیت کے لیے ایک عظیم ترین خطرہ ہے۔ حب الوطنی بالکل طبعی صفت ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے۔ لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان۔ اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے اور میری نظر میں یہی اقدار اس قابل ہیں کہ انسان ان کے لیے زندہ رہے اور انہی کے لیے مرے۔ نہ زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کو کچھ عارضی ربط پیدا ہو گیا ہے۔"[1] وطن کی محبت انسان کا ایک فطری جذبہ ہے جس کی پرورش کے لیے افرات کی کچھ ضرورت نہیں مگر زمانہ حال کے سیاسی لٹریچر میں 'وطن' کا مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول ہے ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا اور اس اعتبار سے ایک سیاسی تصور ہے۔ چونکہ اسلام بھی ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ایک قانون ہے۔ اس لیے جب لفظ 'وطن' کو ایک سیاسی تصور کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔"[2] اور چونکہ اقبال اجتماعیہ انسانیہ کو قانونِ اسلام کے مطابق متشکل کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے جذبۂ وطنیت سے ان کی مخالفت بالکل فطری اور قدرتی امر ہے۔ اقبال نے اپنے اشعار میں بارہا وطنیت کے خلاف مسلمانوں بلکہ تمام انسانوں کو متنبہ کیا ہے صرف اس وجہ سے نہیں کہ اس سے ملت اسلامیہ کو مادی فوائد حاصل نہیں ہوں گے بلکہ اس کی اصل وجوہ بالکل مختلف ہیں؛

یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے
غارت گرِ کاشانۂ دینِ نبوی ہے

---

(۱) حرف اقبال، ص ۱۹

(۲) حرف اقبال، ص ۲۰۰

اقوام جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے

خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اس سے
قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

وہ دین اور وطنیت کو ایک دوسرے کا مخالف سمجھتے ہیں۔

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن
اس زمانہ میں کوئی حیدرِ کرار بھی ہے؟

چہ گویم قصۂ دین و وطن را
کہ نتواں فاش گفتن ایں سخن را

مرنج از من کہ از بے مہری تو
بنا کردم ہماں دیرِ کہن را

اقبال صرف وطنیت ہی کے مخالف نہیں بلکہ وہ ہر اس حد بندی کے خلاف ہیں جو انسان کو غیر قدرتی طور پر ایک دوسرے سے علاحدہ کرنے کی وجہ بن سکے۔ چاہے وہ وطنیت ہو یا نسلیت،

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترکِ خرگاہی ہو یا اعرابیِ والا گہر!

نسل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہگذر!

وہ انسانوں میں صرف ایک تقسیم کے قائل ہیں خدا اور اس کے رسولؐ پر ایمان یا اس سے انکار۔ ان کے لحاظ سے امت مسلمہ کے مقابل صرف ایک ہی ملت ہے اور وہ ہے

الکفر ملت واحد۔ کیا ان حالات میں ایک ایسی ملت قائم ہو سکتی ہے جس کی اجتماعی زندگی امن و سلامتی پر موسس ہو۔ قرآن کریم کا جواب ہے کہاں ہو سکتی ہے بشرطیکہ توحید الٰہی کو انسانی فکر و عمل میں حسب منشائے الٰہی مشہود کرنا انسان کا نصب العین قرار پائے۔ ایسے نصب العین کی تلاش اور اس کا قیام سیاسی تدبر کا کرشمہ نہ سمجھئے بلکہ رحمۃ للعالمینؐ کی ایک شان ہے کہ اقوام بشری کو ان کے تمام خود ساختہ تفرقوں اور فضیلتوں سے پاک کر کے ایک ایسی امت کی تخلیق کی جائے جس کو "اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ" کہہ سکیں اور اس کے فکر و عمل پر "شہدا علی الناس" کا خدائی ارشاد صادق آسکے۔" اقبال معاشرہ کی بنیاد توحید اور رسالت پر رکھنا چاہتے ہیں۔ اگر معاشرہ ان کے سوا کسی اور نظریہ پر قائم کیا جائے گا تو اس کا نتیجہ انسانی تفریق اور اس کی تباہی اور بربادی ہوگا۔ "انسان کی بقا کا راز انسانیت کے احترام میں ہے اور جب تک تمام دنیا کی علمی قوتیں اپنی توجہ کو احترام انسانیت کے درس پر مرکوز نہ کر دیں یہ دنیا بدستور درندوں کی بستی رہے گی ......

وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے اور وہ بنی نوع انسان کی وحدت ہے۔ جو رنگ و نسل و زبان سے بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت۔ اس ناپاک قوم پرستی اور اس ذلیل ملوکیت کی لعنتوں کو مٹایا نہ جائے گا۔ جب تک انسان اپنے عمل کے اعتبار سے الخلق عیال اللہ کے اصول کا قائل نہ ہو جائے گا۔ جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے اعتبارات کو نہ مٹایا جائے گا۔ اس وقت تک انسان اس دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکے گا۔ اور اخوت۔ حریت۔ اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔"[2]

<u>ملوکیت</u>۔ ملوکیت نے انسان اور انسانیت کو تباہ و برباد کیا ہے اس سے تاریخ کا ہر طالب علم بخوبی واقف ہے۔ ملوکیت تو عرصۂ دراز سے موجود تھی اور اس کی تباہ کاریاں بھی۔ بادشاہ بھی تھے اور ان کے ظلم و ستم بھی۔ ان کی برائیاں بھی تھیں

---

(۱) حرف اقبال، ص ۲۶۳ (۲) حرف اقبال، ص ۲۲۰

اور کشت و خون بھی۔ لیکن وطنیت اور جغرافیائی قومیت کے جذبات کی بیداری نے ملوکیت کو زیادہ مہلک اور خطرناک بنا دیا۔ میکاولی ملوکیت اور شاہیت کے اصولوں کا حقیقی مرتب ہے۔ وہ ابلیس کا پیغامبر ہے اور اس کا مرتب کردہ نظام ابلیسی نظام ہے اس نے سیاست کو اخلاق اور مذہب سے جدا کر کے اسے بالکل چنگیزیت میں تبدیل کر دیا۔ اقبال اس ابلیسی نظام کے سخت خلاف ہیں۔ متنفر ہیں اور جس شخص پر اقبال نے سب سے سخت تنقید کی ہے وہ میکاولی ہے:

دہریت چوں جامۂ مذہب درید | مرسلے از حضرت شیطاں رسید
آں فلارنساوی باطل پرست | سرمۂ او دیدۂ مردم شکست
نسخۂ بہر شہنشاہاں نوشت | در گلِ ما دانۂ پیکار کشت
مملکت را دین او معبود ساخت | فکر او مذموم را محمود ساخت
بوسہ تا بر پائے ایں محمود زد | نقدِ حق را بر عیار سود زد
باطل از تعلیم او بالیدہ است | حیلہ اندازی فنے گردیدہ است

"ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں بھی ڈاکٹر اقبال ابلیس کی زبان سے ملوکیت کو اسی کا نظام قرار دیتے ہیں:

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب | میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں

اور پھر پہلا مشیر کہتا ہے:

اس میں کیا شک ہے کہ محکم ہے یہ ابلیسی نظام | پختہ تر اس سے ہوئے خوئے غلامی میں عوام
ہے ازل سے ان غریبوں کے مقدر میں سجود | ان کی فطرت کا تقاضا ہے نمازِ بے قیام
آرزو اول تو پیدا ہو نہیں سکتی کہیں | ہو کہیں پیدا تو مر جاتی ہے یا رہتی ہے خام
یہ ہماری سعیٔ پیہم کی کرامت ہے کہ آج | صوفی و ملا ملوکیت کے بندے ہیں تمام

ملوکیت سراپا شیشہ بازی است | از و ایمن نہ رومی نے حجازی است
حضور تو غمیم یاراں بگویم | بامیدے کہ وقت دل نوازی است

خلافت بر مقامِ ما گواہی است
حرام است آنچہ بر ما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ
خلافت حفظِ ناموسِ الٰہی است!

'جاوید نامہ' میں جمال الدین افغانی ملوکیت کے متعلق کہتے ہیں:

ہم ملوکیت بدن را فربہی است
سینۂ بے نور او از دل تہی است
مثلِ زنبورے کہ بر گل می چرد
برگ را بگذارد و شہدش برد
شاخ و برگ و رنگ و بوئے گل ہماں
بر جمالش نالۂ بلبل ہماں!
از طلسم و رنگ و بوئے او گذر
ترکِ صورت گوئے و در معنی نگر
مرگِ باطن گرچہ دیدن مشکل است
گل مخواں او را کہ در معنی گِل است

اور اس کے بعد اشتراکیت اور ملوکیت ہر دو کو تباہی اور بربادی کا موجب قرار دیتے ہیں۔ مولانا رومیؒ کی زبان سے تو ملوکیت پر اور بھی سخت حملہ کیا جاتا ہے:

حاکمی بے نورِ جاں خام است خام
بے یدِ بیضا ملوکیت حرام
حاکمی از ضعفِ محکوماں قوی است
بیخش از حرمانِ محروماں قوی است!
تاج از باج است و از تسلیم باج
مرد اگر سنگ است می گردد زجاج
فوج و زندان و سلاسل رہزنی است
اوست حاکم کز چنیں ساماں غنی است

از ملوکیت جہانِ تو خراب
تیرہ شب در آستینِ آفتاب!
دانشِ افرنگیاں غارت گری
دیرہا خیبر شد از بے حیدری!
آنکہ گوید لا الٰہ بیچارہ ایست
فکرش از بے مرکزی آوارہ ایست!
چار مرگ اندر پئے ایں دیر میر
سود خوار و والی و ملا و پیر!
ایں چنیں عالم کجا شایانِ تست
آب و گل داغے کہ بر داماں تست

جس معاشرہ کا نظامِ حکومت ملوکیت ہو۔ نہ وہ معاشرہ ترقی کر سکتا ہے اور نہ اس کے افراد اور اس لیے اقبال اس نظام کے خلاف ہیں۔ ان کے لحاظ سے اصل تعمیر فرد کی انا کا استحکام اور وہ صرف ایسے نظامِ حکومت میں ممکن ہے۔ جہاں فرد کو اپنی قدرتی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی مکمل آزادی ہو اور معاشرہ عوام کی ترقی اور بہبودی کا ضامن ہو نہ کہ صرف چند اشخاص کی مرضی کا غلام۔ ملوکیت میں نہ افراد آزاد ہوتے ہیں اور نہ معاشرہ کی ترقی اور قومی انا کی توسیع کی کوئی سبیل ممکن ہے۔ اس لیے اقبال اسے ابلیسی نظام کہتے ہیں۔ اور انسان اور انسانیت کے لیے اسے مضرت رساں خیال کرتے ہیں۔

جمہوریت۔ ملوکیت اپنی بقا کے لیے آہستہ آہستہ جمہوریت کا رنگ اختیار کر لیتی ہے۔ اور اسی بنا پر اقبال ایسی جمہوریت کے بھی خلاف ہیں جو سرمایہ داری کی پروردہ ہے اور ملوکیت کا دوسرا نام ہے سرمایہ داری اور ملوکیت کی بنا پر جمہوریت اصل اور حقیقی جمہوریت نہیں رہتی بلکہ ظلم و ستم اور ناانصافی کا گہوارہ بن جاتی ہے۔ ابلیس کی مجلس شوریٰ میں دوسرا مشیر کہتا ہے:

خیر ہے سلطانیٔ جمہور کا غوغا کہ شر!
تو جہاں کے تازہ فتنوں سے نہیں ہے باخبر

اور پہلا مشیر جواب دیتا ہے:

ہوں، مگر میری جہاں بینی بتاتی ہے مجھے
جو ملوکیت کا اک پردہ ہو کیا اس سے خطر
ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خود نگر
کاروبارِ شہریاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجودِ میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر
مجلسِ ملت ہو یا پرویز کا دربار ہو
ہے وہ سلطاں غیر کی کھیتی پہ ہو جس کی نظر!
تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام؟
چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر!

اسی طرح 'خضرِ راہ' میں سلطنت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

مجلسِ آئین و اصلاح و رعایات و حقوق — طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری

گرمیٔ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں! — یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری

اس سرابِ رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو — آہ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو!

مثنوی "پس چہ باید کرد ......" میں "سیاسیاتِ حاضرہ" کے زیرِ عنوان ان ہی خیالات کا اظہار کیا گیا ہے:

مے کند بندِ غلاماں سخت تر — حریت می خواند او را بے بصر

گرمیٔ ہنگامۂ جمہور دید — پردہ بر روئے ملوکیت کشید الخ

اشتراکیت کی طرح اقبال جمہوریت کو بھی خیر و شر کا مجموعہ سمجھتے ہیں۔ وہ حقیقی جمہوریت کے قائل ہیں۔ لیکن اس جمہوریت کے نہیں جو ملوکیت کا اک پردہ' ہو اور جس کی بنیادیں سرمایہ داری پر استوار ہوں۔ خلافت بھی ایک قسم کی جمہوریت ہے۔ لیکن وہ جمہوریت کے نقائص سے پاک ہے۔ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے شروع میں جمہوریت کو بہترین نظامِ حکومت خیال کیا جاتا تھا لیکن اس نظامِ حکومت میں کچھ ایسی خامیاں ہیں جن کا تدارک آسان نہیں اور اسی بنا پر بعض مفکرین نے اس طرزِ حکومت پر شدید حملے کئے ہیں۔ اقبال ان کے اعتراضات میں سے اکثر اعتراضات سے متفق ہیں اور کئی مقامات پر انھیں پیش کیا ہے۔ جمہوری طرزِ حکومت میں قوت اور اقتدار متوسط اور ادنیٰ درجے کے لوگوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے نہ کہ ان اشخاص کے جو اپنی عقل و فراست کی بنا پر حقیقتاً اس کے مستحق ہیں۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ قوم کی ذہنی سطح پست سے پست تر ہوتی جاتی ہے۔ اور روحانی، اخلاقی اور مادی ہر قسم کی راہ ترقی مسدود ہو جاتی ہے:

متاعِ معنیٔ بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی — ز موراں شوخیٔ طبعِ سلیمانے نمے آید

گریز از طرزِ جمہوری غلامِ پختہ کارے شو — کہ از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نمے آید

اس راز کو اک مردِ فرنگی نے کیا فاش — ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے

جمہوریت اک طرزِ حکومت ہے کہ جس میں — بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

علاوہ ازیں نہ ایسی حکومت کو عموماً استحکام حاصل ہو سکتا ہے نہ پائیداری۔ حکومت میں عوام کی بے جا مداخلت خود عوام اور حکومت کے لیے مضرت رساں ثابت ہوتی ہے اس سے کسی قسم کی بہتری کی امید رکھنا عبث ہے۔ حکومت اور حکام کا اصل مقصد عوام کو مطمئن کرنا ہوتا ہے نہ کہ قومی تعمیر اور انسانی ترقی۔ عوام ان کے رہبر ہوتے ہیں اور ارباب حل و عقد ان کی منشاء کے مطابق عمل پیرا ہونے پر مجبور[1]:

فرنگ آئینِ جمہوری نہاد است — رسن از گردنِ دیوے کشاد است

نوا بے زخمہ و سازے ندارد — بہ بے طیارہ پروازے ندارد

ز باغش کشتِ ویرانے نکوتر — ز شہر او بیابانے نکوتر!

چو رہزن کاروانے در تگ و تاز — شکمہا بہر نانے در تگ و تاز

روانش خوابید و تن بیدار گردید — ہنر با دین و دانش خوار گردید

گروہے را گروہے در کمین است — خدایش یار اگر کارش چنین است

ز من دہ اہلِ مغرب را پیامے — کہ جمہور است تیغِ بے نیامے

چہ شمشیرے کہ جانہا می ستاند — تمیزِ مسلم و کافر نداند

نہ ماند در غلافِ خود زمانے

برد جانِ خود و جانِ جہانے

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال جمہوریت کے بالکل خلاف ہیں۔ وہ جمہوریت میں کچھ خامیاں پاتے ہیں اور ان سے ہمیں خبردار کرتے ہیں۔ اگر جمہوریت سے یہ خامیاں دور کر دی جائیں تو اقبال کے خیال میں وہ قابلِ قبول نظامِ حکومت ہو جاتا ہے:

---

(۱) ماخوذ از اقبال کامل، ص ۳۵۲-۳۵۵

"جمہوریت کے ساتھ جھگڑے اور فساد لازم و ملزوم ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ جمہوریت کامل سیاسی سکون کی ضامن ہے تو وہ تاریخ سے بالکل ناواقف ہے۔ حقیقت اس کے بالکل الٹ ہے۔ جمہوریت میں ایسی تمام خواہشات و شکایات کو پھر سے ابھرنے کا موقع ملتا ہے جنھیں شخصی حکومت کے دور میں دبا دیا گیا ہو۔ یا پورا نہ کیا گیا ہو۔ جمہوریت ایسی آرزوؤں اور تمناؤں کی موجد ہوتی ہے جو بسا اوقات ناقابل عمل ہوتی ہیں۔ یہ اختیار کا آسرا نہیں لیتی بلکہ تقریروں۔ اخباروں اور پارلیمنٹ میں بحث و تمحیص سے قوت حاصل کرتی ہے اور بتدریج لوگوں کو کسی مسئلہ کے ایسے حل کو قبول کرنے پر تیار کر لیتی ہے جو معیاری تو نہیں کہا جا سکتا لیکن حالات کے پیش نظر قابل عمل ہوتا ہے۔ . . . . . جمہوری طرز حکومت میں طرح طرح کی دقتیں پیش آتی ہیں لیکن انسانی تجربہ اس بات کو ثابت کر دیتا ہے کہ یہ دقتیں ناقابل عبور نہیں۔"[1] اقبال جس نظام حکومت و خلافت کے متمنی ہیں اس میں جمہوریت کے صالح اجزا موجود ہیں اور خلافت، جمہوریت کی خامیوں اور کمزوریوں سے پاک ہے۔

<u>آمریت</u>۔ ملوکیت نے پہلے جمہوریت کا لباس پہنا اور پھر آمریت کا۔ سرمایہ داری نے جغرافیائی قومیت اور وطنیت کے جذبات کو بھڑکایا اور اس طرح جاگیرداری کو ختم کر دیا۔ لیکن عوام میں ابھی اتنا شعور نہ آیا تھا کہ وہ اپنا بھلا برا پوری طرح سوچ سکتے وہ وطنیت اور قومیت کے کھوکھلے نعروں سے بدمست ہو گئے اور سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں کھلونا بن گئے۔ سرمایہ داری نے جاگیرداری کو ختم کیا اور ملوکیت کو اپنا غلام بنایا اور پھر عوام کو مسحور کرنے کے لیے سیاسی طور پر اس نے جمہوریت کا لبادہ اوڑھ لیا۔ تاکہ طاقت بھی اس کے پاس رہے اور عوام بھی مطمئن ہو جائیں۔ لیکن عوام پر سرمایہ داری کی یہ چال بہت جلد واضح ہو گئی اور سرمایہ داری کو ختم کرنے کے لیے اشتراکیت آگے بڑھی۔ سرمایہ داری نے اپنی بقا اور دفاع کے لیے مہلک ترین حربہ استعمال کیا جسے

---

(۱) حرف اقبال، ص ۱۸۵ تا ۱۸۶

آمریت کہتے ہیں۔ آمریت کی بنا پر دنیا کو جس قدر مصائب و آلام برداشت کرنے پڑے ان سے کون واقف نہیں۔ آمریت دوسری قوموں کو آزادی تو آزادی زندگی تک کا حق دینے کے لیے تیار نہیں۔ لیکن اپنی قوم کے افراد سے بھی اس کا سلوک کچھ بہتر نہیں۔ وطنیت۔ قومیت۔ نسلیت کے نعرے لگا کر اور معاشی بدحالی اور ناانصافی کا احساس دلا کر ایک طرف وہ دوسری قوموں پر عرصہ حیات تنگ کرنے کی کوشش کرتی ہے اور دوسری طرف روشن مستقبل اور تنظیم کے بہانے اپنی قوم کے لاکھوں کروڑوں عوام کو ظلم و ستم کا شکار بنا دیتی ہے۔ ظاہرا طور پر "قومی انا" بیدار ہو جاتی ہے لیکن حقیقتاً کبر و نخوت کا یہ پیکر انسانیت کو بالکل ختم کر دیتا ہے۔ خودی کا وجود تک مٹا دیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال ہمہ گیر ریاستوں، آمریت اور استبداد کے اس قدر خلاف ہیں۔ انھوں نے بارہا اس کے خلاف آواز بلند کی ہے۔ 'ضرب کلیم' میں 'ابی سینیا' اور 'مسولینی' میں آمریت کی تباہ کاریوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ 'جاوید نامہ' میں حکومت الٰہی کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

زیرِ گردوں آمری از قاہری است
آمری از ماسوا اللہ کافری است

قاہرِ آمر کہ باشد پختہ کار — از قوانیں گرد خود بندد حصار
جرّہ شاہیں تیز چنگ و زود گیر! — صعوہ را در کارہا گیرد مشیر
قاہری را شرع و دستورے دہد — بے بصیرت سرمہ با کورے دہد!

حاصلِ آئین و دستورِ ملوک ؟
دہ خدایاں فربہ و دہقاں چو دوک!

حضرت امام حسینؓ نے شہادت کو کیوں قبول فرمایا:

تا قیامت قطعِ استبداد کرد — موجِ خونِ او چمن ایجاد کرد
بہرِ حق در خاک و خوں غلطیدہ است — پس بنائے لا الٰہ گردیدہ است
مدعایش سلطنت بودے اگر — خود نکردے با چنیں ساماں سفر

دشمناں چوں ریگِ صحرا لاتعد　　　　دوستانِ او بہ یزداں ہم عدد

سرمایہ داری۔ وطنیت ہو یا نسلیت۔ جمہوریت ہو یا آمریت۔ یہ سب سرمایہ داری کا نتیجہ ہیں۔ سرمایہ داری اپنے آپ کو بچانے کے لیے نئے نئے بھیس بدل لیتی ہے اور بدلتی رہتی ہے۔

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ　　　　خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

یہی وہ نظام ہے جو انسان کی روحانی، ذہنی، اخلاقی، اور معاشی حالت کو تباہ کرنے کا ذمہ دار ہے۔ انسان اور انسانیت کو جاگیرداری کے پنجۂ استبداد سے آزاد کرانے میں یقیناً اس نے ایک خدمت انجام دی لیکن بعد میں یہ انسان کے لئے اس سے بھی زیادہ تباہ کن ثابت ہوئی۔ اقبال سرمایہ داری کی چالوں اور حیلہ گری کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور خضر کی زبان سے بندۂ مزدور کو پیغام دیتے ہیں:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے　　　　خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیامِ کائنات!

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر　　　　شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات!

دستِ دولت آفریں کو مزد یوں ملتی رہی　　　　اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکات!

ساحرِ الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش!　　　　اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات!

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار　　　　انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات!

اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے　　　　مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے!

اقبال کبھی سرمایہ داری کی چالوں سے عوام اور مزدور کو متنبہ کرتے ہیں:

جہانِ تست در دستِ خسے چند　　　　کسانِ او بہ بندِ ناکسے چند
ہنر در در میانِ کارگاہاں　　　　کشد خود را بہ عیشِ کرگسے چند

ماز دانِ جز و کل از خویش نامحرم شد است　　　　آدم از سرمایہ داری قاتلِ آدم شد است!

دوزخی خدا کا شکر ادا کرتا ہے کہ:

اللہ! ترا شکر کہ یہ خطۂ پرسوز　　　　سوداگرِ یورپ کی غلامی سے ہے آزاد۔

'لینن' (خدا کے حضور میں) میں اقبال نے سرمایہ داری کا جو نقشہ پیش کیا ہے۔ اس سے اس نفرت کا واضح اظہار ہو جاتا ہے جو اقبال کے دل میں سرمایہ داری کے خلاف ہے:

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے　　　　حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائی تعمیر میں، رونق میں، صفا میں　　　　گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے　　　　سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم یہ حکمت یہ تدبر یہ حکومت　　　　پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و میخواری و افلاس　　　　کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم　　　　حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت　　　　احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

. . . .

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں　　　　ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

غریب اور مزدور کی بے بسی اور بے کسی پر اقبال نے اکثر خون کے آنسو روئے ہیں:

بریشم قبا خواجہ از محنتِ او　　　　نصیبِ تنش جامۂ تار تارے

سرما کی ہواؤں میں ہے عریاں بدن اس کا　　　　دیتا ہے ہنر جس کا امیروں کو دوشالہ

مزدور کہتا ہے،

ز مزد بندۂ کرپاس پوش و محنت کش　　　　نصیبِ خواجۂ ناکردہ کار رختِ حریر
ز خوں فشانیٔ من لعلِ خاتمِ والی　　　　ز اشکِ کودکِ من گوہرِ ستامِ امیر
ز خونِ من چو زلو فربہی کلیسا را　　　　بزورِ بازوئے من دستِ سلطنت ہمہ گیر
خرابہ رشکِ گلستاں ز گریۂ سحرم　　　　شبابِ لالہ و گل از طراوتِ جگرم

ظریفانہ انداز میں بھی اقبال نے سرمایہ داری پر خوب چوٹیں کی ہیں:

رات مچھر نے کہہ دیا مجھ سے　　ماجرا اپنی ناتمامی کا
مجھ کو دیتے ہیں ایک بوند لہو　　صلہ شب بھر کی تشنہ کامی کا
اور یہ بسوہ دار بے زحمت　　پی گیا سب لہو اسامی کا

کارخانے کا ہے مالک مردکِ ناکردہ کار　　عیش کا پتلا ہے محنت ہے اسے ناسازگار
حکمِ حق ہے لَیۡسَ لِلۡاِنۡسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی　　کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار

غریب کی حالت بیان کرتے ہوئے تو وہ اس حد تک آگے بڑھ جاتے ہیں کہ:

مریدے فاقہ مستے گفت باشیخ　　کہ یزداں را ز حالِ ما خبر نیست
بہ ما نزدیک تر از شہ رگِ ماست　　ولیکن از شکم نزدیک تر نیست!

انہیں یقین ہے کہ سرمایہ داری بہت جلد ختم ہو جائے گی:

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا　　جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

گیا دورِ سرمایہ داری گیا　　تماشہ دکھا کر مداری گیا

وہ خدا سے دست بدعا ہیں کہ انسان کو سرمایہ داری سے جلد از جلد نجات دے:

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ　　دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات!

قرآن کریم ہمیں کیا سبق سکھاتا ہے:

چیست قرآں! خواجہ را پیغامِ مرگ　　دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ!
ہیچ خیر از مردکِ زر کش مجو　　لَنۡ تَنَالُوا الۡبِرَّ حَتّٰی تُنۡفِقُوۡا!

اور پھر وہ نعرہ انقلاب:

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب　　از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب

انقلاب!

انقلاب! اے انقلاب!

اشتراکیت۔ اقبال جس نظامِ حکومت۔ خلافت کے قائل ہیں نہ وہ جمہوریت ہے اور نہ اشتراکیت اگرچہ ان دونوں کے صالح اجزا اس میں موجود ہیں۔ اسلام ایک مکمل نظامِ حیات ہے اور اس حیثیت سے زندگی کے ہر ہر شعبہ کے متعلق اس کے اپنے الگ الگ اصول اور قوانین ہیں۔ یہ اصول اور قوانین دوسرے اصولوں اور قوانینِ زندگی سے کچھ مختلف بھی ہیں اور کچھ مطابق بھی۔ لیکن اس اختلاف اور اتفاق کی حیثیت صرف جزوی ہے۔ اصل چیز تو وہ مکمل نظامِ حیات ہے۔ زندگی کے دو مختلف نظاموں کا مقابلہ صرف من حیث الکل کیا جا سکتا ہے۔ صرف چند اصولوں میں مشابہت کی بنا پر انہیں ایک سمجھ لینا نہ ممکن ہے نہ صحیح۔ اس میں تو کوئی شک ہی نہیں کہ جہاں تک اسلام کے معاشی نظام کا تعلق ہے وہ اشتراکیت کے بہت قریب ہے۔ "باقی رہا سوشلزم۔ سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلمان سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔"[۱] ضربِ کلیم میں 'اشتراکیت' کے متعلق فرماتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم　　بے سود نہیں روس کی یہ گرمیِ رفتار!
اندیشہ ہوا شوخیِ افکار پہ مجبور　　فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار!
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر　　کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار!
قرآں میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں　　اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار!
جو حرفِ 'قُلِ الۡعَفۡوَ' میں پوشیدہ ہے اب تک　　اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار!

اقبال مسٹر فرانسس ینگ ہسبنڈ کو ایک خط میں رقمطراز ہیں: "آئندہ گول میز کانفرنس میں اگر برطانیہ

---

(۱) اقبال نامہ اول، ص ۳۱۵

نے دونوں قوموں کے اختلافات سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کی تو آخر کار یہ بات دونوں ملکوں کے لیے تباہ کن ثابت ہوگی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مزید برآں اس کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایشیا کے تمام مسلمان روسی کمیونزم کے آغوش میں چلے جائیں اور اس طرح مشرق میں برطانوی تفوق و اقتدار کو سخت دھکا لگے ۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ روسی لوگ فطرتاً لامذہب نہیں ہیں ۔ بلکہ میری رائے میں وہاں کے مردوں اور عورتوں میں مذہبی میلان بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے ۔ روس کے مزاج کی موجودہ منفی حالت غیر معینہ عرصہ تک نہیں رہے گی ۔ یہ اس لیے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت کی بنیاد پر دیر تک قائم نہیں رہ سکتا ۔ حالات کے اپنے معمول پر آجانے کے بعد جونہی لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا انہیں یقینی طور پر اپنے نظام کے لیے کسی مثبت بنیاد کی تلاش کرنی ہوگی ۔ اگر بالشیوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشیوزم اسلام کے بہت ہی قریب آجاتا ہے ۔ اس لیے میں متعجب نہ ہوں گا اگر کسی زمانے میں اسلام روس پر چھا جائے یا روس اسلام پر ۔ اس چیز کا انحصار زیادہ تر اس حیثیت پر ہوگا جو نئے آئین میں مسلمانوں کی ہوگی“[1]۔

بقول مولانا عبدالسلام ندوی ”اشتراکیت ڈاکٹر صاحب کی شاعری کا ایک دلچسپ موضوع ہے اور انھوں نے بال جبریل وغیرہ میں اس کی تائید میں اس قدر پر جوش نظمیں لکھی ہیں کہ وہ بظاہر سوشلسٹ معلوم ہونے لگتے ہیں ۔“ ’لینن‘ ’خدا کے حضور میں‘ میں اقبال نے جوش و خروش سے سرمایہ داری کی مخالفت اور اشتراکیت کی تائید کی ہے اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اقبال نے لینن کے خیالات کو اپنے الفاظ میں پیش کیا ہے ۔ وہ حقیقتاً اقبال کے دل کی آواز ہے اور پھر خدا کا فرمان کہ اس سے بہتر اشتراکی ترانہ ملنا آسان نہیں ۔ یہ اور بات ہے کہ چونکہ وہ ’فرمانِ خدا‘ ہے اس لیے اشتراکی اپنے لحاظ کی بنا پر اسے قبول نہیں کر سکتے ۔“ اقبال کے نزدیک خدا فرشتوں کو جو پیغام دے رہا

---

(۱) حرف اقبال ، ص ۱۴۳ - ۱۴۴

ہے کہ اسے انسانوں تک پہنچا دو ۔ وہ درحقیقت اس اسلامی انقلاب کے پیغام کا ایک حصہ ہے جس کا اقبال آرزومند تھا ۔ یہ انقلاب ایسی معاشرت پیدا کرے گا جس میں غریبوں کی محنت سے پیدا شدہ ناکردہ کار امیری مفقود ہو جائے گی ۔ غلام اپنے ایمان کی قوت سے بڑے بڑے فرعونوں سے ٹکر لیں گے ۔ اس میں اس انداز کی سلطانی جمہور پیدا ہوگی جو موجودہ مغربی انداز کی جمہوریت کی طرح سرمایہ داری کا دام فریب نہ ہوگی ، بلکہ اس میں مساوات حقوق عوام کا وہ انداز ہوگا جو اسلام نے اپنی ابتدا میں پیدا کیا تھا ۔ جہاں امیر سلطنت بھی عوام کا ہم رنگ اور حقوق و فرائض میں ان کے برابر تھا ۔ اس میں تمام فرسودہ رسوم و رواج اس طرح ملیامیٹ ہو جائیں گے جس طرح اسلام نے زمانۂ جاہلیت کے نقوش مٹا دیئے ۔ جہاں کاشتکار کی پیدا کردہ روزی کو کھٹو زمیندار جبر سے حاصل نہ کر سکے گا ۔ جہاں خالق اور مخلوق کے درمیان دیر و حرم کے دلال اور کمیشن ایجنٹ وسیلۂ نجات بن کر حائل نہ ہوں گے ۔ جہاں مذہب کے ظواہر کی پابندی سے ریاکار دینداروں سر ولی بن اپنا سکہ نہ جا سکیں گے ۔ اور جہاں اس جدید تہذیب کے پیدا کردہ ڈھونگ کا صفایا ہو جائے گا ۔ جس نے انسانوں کو ان کی اصلیت سے بیگانہ کر دیا ہے“[1]؟

انقلاب روس کے بعد ڈاکٹر اقبال نے اشتراکیت کے متعلق جو نظمیں لکھی ہیں ۔ ان سے ان کی اشتراکیت سے ہمدردی اور اشتراکیت کے متعلق ان کے خیالات واضح ہو جاتے ہیں ۔ وہ انقلاب روس کو ’بیداریٔ جمہور‘ اور ’آفتاب تازہ‘ کہتے ہیں اور اس کا خیر مقدم کرتے ہیں :

نعرۂ بیداریٔ جمہور ہے سامانِ عیش	قصۂ خواب آور اسکندر و جم کب تک !
آفتاب تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا	آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تک
توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام	دوریٔ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تک !
باغبانِ چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہار	زخمِ گل کے واسطے تدبیرِ مرہم کب تک !

---

(۱) نگر اقبال ، ص ۲۵۹

کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو　　اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو!

'پیامِ مشرق' میں 'محاورہ مابین حکیم فرانسوی اگسٹس کومٹ و مردِ مزدور' میں کومٹ کے غلط اور گمراہ کن نظریہ کو مردِ مزدور رد کرتے ہوئے کہتا ہے:

فریبی بحکمت مرا اے حکیم!　　کہ نتواں شکست ایں طلسمِ قدیم
مسِ خام ما را زر اندودۂ؟　　مرا خوئے تسلیم فرمودۂ!
کند مجرم را آبنایم اسیر　　ز خارا برد تیشہ ام جوئے شیر
حق کوہکن دادی اے نکتہ سنج　　بہ پرویز پُر کار و نابردہ رنج؟
خطا را بحکمت مگرداں صواب　　خضر را مگیری بدامِ سراب
بدوشم زمیں بارِ سرمایہ دار　　ندارد گذشت از خور و خواب کار
جہاں راست بہروزی از دستِ مزد　　ندانی کہ ایں ہیچ کاراست وزد

بپے جرم او درپوزشش آوردۂ؟
بایں عقل و دانش فسوں خوردۂ؟

'موسیولینن و قیصر ولیم' میں لینن ردائے پیرِ کلیسا اور قبائے سلطان کو چاک چاک کر دینے کی وجہ بیان کرتا ہے۔ 'قسمت نامۂ سرمایہ دار و مزدور' میں دونوں کی حالت کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ یہی وہ تقسیمِ کار ہے جو سرمایہ دار اپنے اور مزدور کے درمیان چاہتا ہے۔ یہ زمین اور اس کی ہر چیز میری۔ باقی فرش سے عرش تک سب کچھ تیرا:

غوغائے کارخانۂ آہنگری زمن　　گلبانگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج برو مے نہد زمن　　باغِ بہشت و سدرہ و طوبیٰ ازانِ تو
تلخابۂ کہ دردِ سر آرد ازانِ من　　صہبائے پاکِ آدم و حوا ازانِ تو
مرغابی و تدرو و کبوتر ازانِ من　　ظلِ ہما و شہپرِ عنقا ازانِ تو
ایں خاک و آنچہ در شکمِ او ازانِ من　　وز خاک تا بہ عرشِ معلیٰ ازانِ تو

'نوائے مزدور' کے پہلے بند میں مزدور کی حالت بیان کی گئی ہے اور دوسرا بند مزدور

کے لیے "پیامِ انتقام" ہے:

بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگِ ساز　　مئے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم
مغان و دیرِ مغاں را نظامِ تازہ دہیم　　بنائے میکدہ ہائے کہن بر اندازیم
ز رہزنانِ چمن انتقامِ لالہ کشیم　　بہ بزمِ غنچہ و گل طرحِ دیگر اندازیم
بطوفِ شمع چو پروانہ زیستن تاکے　　ز خویش ایں ہمہ بیگانہ زیستن تاکے

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ڈاکٹر اقبال روس کے نظامِ اشتراکیت سے پوری طرح متفق ہیں۔ ان کے لحاظ سے اشتراکیت میں خیر بھی ہے اور شر بھی۔ 'جاوید نامہ' میں اشتراکیت کے ان دونوں پہلوؤں حق و باطل کو ان الفاظ میں پیش کیا گیا ہے:

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیل　　یعنی آں پیغمبرِ بے جبرئیل
زانکہ حق در باطلِ او مضمر است　　'قلبِ او مومن دماغش کافر است'
غربیاں گم کردہ اند افلاک را　　در شکم جویند جانِ پاک را!
رنگ و بو از تن نگیرد جانِ پاک　　جز بہ تن کارے ندارد اشتراک
دینِ آں پیغمبرِ حق ناشناس　　بر مساواتِ شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخِ او در دل نہ در آب و گل است!

اسی طرح جمال الدین افغانی ملتِ روسیہ کو جو پیغام دیتے ہیں اس میں بھی ایک طرف اشتراکیت کی تعریف ہے لیکن دوسری طرف اس کی خامیوں اور خرابیوں سے ملتِ روسیہ کو خبردار بھی کیا گیا ہے۔ اقبال کو اشتراکیت کے خلاف ایک بڑا اعتراض یہ ہے کہ وہ مساواتِ شکم کی قائل ہے نہ کہ اس اخوت کی جس کا مقام دل کے اندر ہے اور اقبال دل کی آزادی کے متمنی ہیں اور شکم کو سامانِ موت سمجھتے ہیں:

دل کی آزادی شہنشاہی، شکم سامانِ موت　　فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے دل یا شکم!
نہادِ زندگی میں ابتدا لا انتہا الا　　پیامِ موت ہے جب لا ہوا الا سے بیگانہ

وہ ملت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی   یقیں جانو ہوا لبریز اس ملت کا پیمانہ

اقبال کو اشتراکیت پر جو سب سے بڑا اعتراض ہے۔ وہ اس میں ایجابی پہلو کی غیر موجودگی ہے۔ ہر تعمیر کے لیے تخریب لازمی اور ضروری ہے۔ لیکن تخریب صرف ایک ذریعہ ہے۔ اصل مقصد تو تعمیر ہے۔ اگر کوئی نظام صرف تخریبی پہلو تک محدود ہو جائے اور تعمیری پہلو کی تکمیل نہ کرے تو وہ قابل قبول نہیں۔ اقبال کے خیال میں اشتراکیت نے بہت سی برائیوں کو ختم کر دیا ہے۔ لیکن چونکہ اس کی بنیاد صرف لا پر ہے۔ یہ الحاد پر مبنی ہے۔ اس لیے اقبال اسے قابل قبول نہیں سمجھتے۔ وہ لا کے بعد الا کو لانا ضروری سمجھتے ہیں کہ بغیر اس کے انسانیت کی فلاح و بہبود ممکن نہیں۔ وہ لینن کو خدا کے حضور میں پیش کرتے ہیں اور اس کے الحاد کو اس طرح مبنی بر انصاف قرار دیتے ہیں:

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے   ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات
محرم نہیں فطرت کے سرود ازلی سے   بینائے کواکب ہو کہ دانائے نباتات
آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا ثابت   میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات

'جاوید نامہ' میں ابلیس کا تیسرا اور پانچواں مشیر ابلیس کو 'یہودی کی شرارت' سے خبردار کرتے اور اس کے جہاں کے زیر و زبر ہونے سے ڈرتے ہیں۔ تیسرا مشیر کہتا ہے:

روح سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب   ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب؟
وہ کلیم بے تجلی! وہ مسیح بے صلیب!   نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب!
کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہ پردہ سوز   مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے روز حساب
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد   توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

چوتھا مشیر اشتراکیت کا جواب آمریت میں تلاش کرتا ہے۔ لیکن پانچواں مشیر اس سے مطمئن نہیں۔ وہ جہانِ ابلیس کے زیر و زبر ہونے سے ڈرتا ہے،

وہ یہودی فتنہ گر، وہ روح مزدک کا بروز   ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار
زاغ دشتی ہو رہا ہے ہمسر شاہین و چرغ   کتنی سرعت سے بدلتا ہے مزاج روزگار
چھا گئی آشفتہ ہو کر وسعت افلاک پر   جس کو نادانی سے ہم سمجھے تھے اک مشت غبار

فتنۂ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج   کانپتے ہیں کوہسار و مرغزار و جوئبار
میرے آقا! وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

لیکن ابلیس کو اشتراکیت سے کسی قسم کا خوف نہیں کیونکہ:

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک   مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد   یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ مو

وہ اشتراکیت کو نہیں بلکہ اسلام کو فتنۂ فردا سمجھتا ہے:

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے   مزدکیت فتنۂ فردا نہیں، اسلام ہے

اور اس کی وجہ وہی الحاد ہے جس کے اقبال از حد مخالف ہیں۔ وہ ہر نظام کی بنیاد مذہب پر رکھنا چاہتے ہیں۔ ان کے خیال میں دین و سیاست میں جدائی کا نتیجہ ہمیشہ تباہی ہوتا ہے:

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا!   طریق کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی!
جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشہ ہو   جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی
ہوئی دین و سیاست میں جس دم جدائی   ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی   دوئی چشم تہذیب کی نابصیری!

غرض ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال اشتراکیت کے صرف ان پہلوؤں سے متفق ہیں جو اسلام کے مطابق ہیں۔ وہ اشتراکیت کو قبول نہیں کرتے بلکہ صرف ان نقاط کو جو اسلام اور اشتراکیت میں مشترک ہیں۔ وہ جس نظام حکومت کے متمنی ہیں اس میں ان اصولوں کو لانا چاہتے ہیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ اشتراکی اصول ہیں بلکہ اس بنا پر کہ وہ اسلامی قوانین ہیں اور ان کے بغیر خلافت کا استحکام ممکن نہیں۔ اور بغیر اس کے نہ افراد اپنی خودی کو بلند کر سکتے ہیں اور نہ قومی انا کی توسیع ممکن ہے۔

<u>خلافت</u>۔ اقبال جس اعلیٰ معاشرہ کے قیام کے متمنی ہیں اس کا "نظام سیاست نہ جمہوریت ہے نہ اشتراکیت۔ نہ آمریت ہے نہ ملوکیت۔" اس زمانہ میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت۔ قومیت۔ اشتراکیت۔ فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب

اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدرِ حریت اور شرفِ انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔[1] وہ موجودہ زمانے کے لحاظ سے ایک نئے نظامِ حکومت لیکن حقیقتاً ایک پرانے نظامِ سیاست و معیشت کو واپس لانا چاہتے ہیں جس کے لیے وہ خلافت کا لفظ استعمال کرتے ہیں:

خلافت بر مقامِ ما گواہی است — حرام است آنچہ بر ما پادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر است و نیرنگ — خلافت حفظِ ناموسِ الٰہی است!

عرب خود را بہ نورِ مصطفیٰؐ سوخت — چراغِ مردۂ مشرق برافروخت
ولیکن آں خلافت راہ گم کرد — کہ اول مومناں را شاہی آموخت!

یہ نظام صرف اس اعلیٰ معاشرہ میں ممکن ہے جس کے اجزائے ترکیبی اور اصول اساسی گزشتہ باب میں بیان کئے جا چکے ہیں۔ یہ اعلیٰ معاشرہ بغیر خلافت کے مکمل اور مستحکم نہیں ہو سکتا اور خلافت صرف اسی معاشرہ میں ممکن ہے۔ خلافت وہ نظامِ حکومت ہے جو سیاست و مذہب کا بہترین مظہر ہے۔ خلافت پر مفصل بحث کا یہ موقع نہیں بہرحال مختصراً خلافت کے بنیادی اصول پیش کئے جاتے ہیں:

۱۔ تمام قوت کا ماخذ اور منبع خدا ہے۔ وہ اقتدارِ اعلیٰ ہے۔ حقیقی حاکم اور مالک وہی ہے۔ بادشاہت صرف اسی کے لیے ہے۔

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے — حکمراں ہے اک وہی باقی بتانِ آذری

۲۔ خلافت کا آئین قرآنِ کریم ہے۔ کتاب اللہ جامع اور مانع ہے۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام اصول اس میں موجود ہیں۔ اور کوئی اصول ایسا نہیں جو اس میں موجود نہ ہو۔

---

(۱) حرفِ اقبال، ص ۲۲۵

"ہمارا اس بات پر ایمان ہے کہ اسلامی قانون کے مختلف اصول وحی کے ذریعہ نازل ہوئے لیکن ان کی تفصیل قانون داں اصحاب کے لیے چھوڑ دی گئی ہے تاکہ وہ ہر دنیوی معاملہ پر حاوی ہو سکے۔ اس واسطے یہ کہنا کہ اسلامی قانون کے نظم و نسق کا مالک جج ہوتا ہے۔ اور اسلامی نظام میں قانون دان، قانون ساز کا کام کرتا ہے۔ بہت حد تک صحیح ہے۔"[1]

۲۔ "اسلامی ریاست میں قانون کی نظر میں تمام مسلمان برابر ہیں۔ اس میں کسی مخصوص طبقہ۔ مذہبی فرقہ یا ذات پات کی کوئی قید نہیں ہے۔ . . . . . قانوناً اسلام، نسل کے ظاہرا قدرتی اور قومیت کے تاریخی اختلافات کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اسلام کا سیاسی مطمح نظر یہ ہے کہ نسل اور قومیت کے اختلافات کو مٹا کر ایک متحد ملت بنائی جائے اسلام کے لحاظ سے قومیت، سیاسی ترقی کا منتہائے نظر نہیں ہے کیونکہ اسلام کے اصول کسی خاص قوم کی مخصوص عادات و اطوار پر نہیں بنائے گئے ہیں، بلکہ انسانی فطرت پر۔ اس ملت کا اندرونی اتصال اور اتفاق نسل۔ قوم یا جغرافیائی حدود کی وجہ سے نہیں ہوگا اور نہ ہی زبان اور تمدنی حالات کی یکسانیت پر۔ بلکہ مذہبی اور سیاسی مطمح نظر کے ایک ہونے پر۔ سینٹ پال کے الفاظ میں ہم اس چیز کو یکسانیت قلب (LIKE MINDEDNESS) کہہ سکتے ہیں۔ اس لیے اس ملت کا ممبر ہونے کے لیے پیدائش۔ شادی۔ سکونت یا قومی حقوق نہ مانع ہو سکتے ہیں اور نہ مددگار۔ اس کا واحد مدار سب کے سامنے یکسانیت قلب کا اعلان کر دینے سے ہے اور جب کبھی وہ اس یکسانیت قلب سے علاحدہ ہو اسی وقت وہ اس ملت سے خارج ہو گیا۔ اس ملت کو تمام روئے زمین پر حکمراں ہونے کا حق ہے . . . . یہ ملی حکومت حیوانی طاقت کی بنیادوں پر تعمیر نہیں کی جائے گی بلکہ ایک مشترک مطمح نظر کی روحانی قوت پر۔"[2]

۴۔ اقبال دین اور دنیا کو الگ الگ نہیں سمجھتے۔ یہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو

---

(۱) ہمایوں اپریل [illegible]ء — (۲) ایضاً

پہلو ہیں۔ ان کے تجویز کردہ نظامِ حکومت میں سیاست اور مذہب میں کوئی تفریق ممکن نہیں۔ وہ ان دونوں کو ایک کر دینا چاہتے ہیں:

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی   کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

وہ نظامِ حکومت کو مذہب اور اخلاق پر استوار کرنا چاہتے ہیں۔ ایک طرف وہ میکاولی کے خلاف ہیں کیونکہ اس نے سیاست کو مذہب سے علاحدہ کرنے کی تلقین کی اور دوسری طرف لوتھر کے کیونکہ اس نے مذہب اور سیاست کو دو خانوں میں تقسیم کر دیا۔ "قانونِ اسلام میں مذہب اور سیاست میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ہمارے ہاں ریاست مذہبی اور دنیوی طاقت کا مجموعی مجسمہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک وحدت ہے جس میں اس طرح کی کوئی تقسیم ممکن ہی نہیں۔ امیر المومنین کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ امام المسلمین بھی ہو۔ وہ زمین پر خدا کا قائم مقام نہیں ہوتا۔ باقی انسانوں کی طرح وہ بھی خطا پذیر ہے۔ تمام مسلمانوں کی طرح اسلامی قانون اس پر بھی عائد ہوتا ہے۔"[۱]

۵۔ "عملاً سیاسی حکومت کی کفیل و امین ملتِ اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فرد واحد ...... وہ اپنے متحدانہ و آزادانہ عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت میں ودیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یوں گویا تمام ملت کا ضمیرِ اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منفردہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ لیکن ایسے فرد کا مسندِ حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا ...... نتیجہ یہ نکلا کہ مذہبِ اسلام میں مسئلۂ قانونِ اساسی کی بنیاد تمام تر اتفاق و اتحادِ آرائے جمہورِ ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے۔"[۲]

۶۔ یہ فرد، خلیفہ عوام کا منتخب شدہ ہوتا ہے لیکن اس میں کچھ صفات ہونی چاہئیں، اور صرف اسی وقت وہ خلیفہ منتخب کیا جا سکتا ہے۔ اقبال الماوردی کے اس خیال سے

---

(۱) ایضاً   (۲) اقبال اکتوبر ۱۹۵۸ء، ص ۳-۴

متفق ہیں کہ امیدوارِ خلافت میں مندرجہ ذیل اوصاف و شرائط ہونی چاہئیں:

(ا) سیرت اخلاقِ حسنہ سے آراستہ ہو۔ عادات و خصائل غیر مشتبہ ہوں۔

(ب) صحتِ حواس ظاہری و باطنی قائم ہو۔

(ج) مذہب و شریعت کا ضروری علم حاصل ہو۔

(د) امیدوار ایسی دور بینی و حق اندیشی کا مالک ہو جو ایک حکمران کے لیے ضروری ہے۔

(ہ) ایسے حوصلہ و جرأت کا مرد ہو کہ بوقتِ ضرورت خلافتِ مقدسہ کی حفاظت کے لیے میدان میں نکل سکے۔

(و) خاندانِ قریش سے قرابت رکھتا ہو (اگرچہ یہ شرط لازمی نہیں)

(ص) پوری عمر کا بالغ ہو۔

(ط) مرد ہو نہ کہ عورت (خوارج اس شرط کو نہیں مانتے)[۱]

الماوردی کی طرح اقبال رائے دہندہ میں بھی چند اوصاف کو ضروری سمجھتے ہیں:

(ا) اس کی دیانت داری معلوم و معروف ہو۔

(ب) امورِ سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت حاصل ہو۔

(ج) دور بینی اور عقل و انصاف کے مادہ سے خالی نہ ہو۔[۲]

یہ انتخاب مدت العمر کے لیے ہوتا ہے نہ کہ صرف چند سالوں کے لیے۔ اور اس طرح قوم پارٹی بازی اور غیر مستحکم حکومت سے محفوظ رہتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب کہ خلیفہ ایک مرتبہ منتخب ہو جانے کے بعد معزول نہیں کیا جا سکتا۔ "اگر خلیفہ شریعت کے مطابق احکام نافذ نہ کرے یا اگر جسمانی یا روحانی اسقام میں مبتلا ہو تو وہ اس قابل ہوتا ہے کہ خلافت اس سے چھین لی جائے ۔۔۔۔ انتخاب کنندہ کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبہ کا پورا حق حاصل ہے۔ بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرزِ عمل خلافِ شریعت ہے۔"[۳]

۷۔ خلیفہ کے لیے معاملاتِ خلافت میں مجلسِ شوریٰ سے مشورہ لینا ضروری ہے۔

---

(۱) ایضاً، ص ۸ تا ۹   (۲) ایضاً، ص ۱۲   (۳) ایضاً، ص ۱۵ و ۱۶

لیکن اکثریت کی رائے پر عمل پیرا ہونا ضروری نہیں۔ وہ اکثریت کی رائے بھی مان سکتا ہے اور اقلیت کی بھی۔ اور دونوں کی رائے مسترد کر کے اپنی ذمہ داری پر بھی عمل پیرا ہو سکتا ہے

۸۔ خلیفہ اور اس کی رعایا کے تعلقات کو اقبال لفظ عقد سے ظاہر کرتے ہیں۔ "حکومت ایک عقد و پیمان قائم کرنے والے نظام کا نام ہے جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے۔ الماوردی جب اس تعلق کو عقد سے تعبیر کرتا ہے تو روسو کی طرح اس کا یہ منشا نہیں کہ سوسائٹی کے ماخذ کو ایک اولین معاشرتی عہد و پیمان پر مبنی کیا جائے۔ اس کا مطلب لفظ عقد سے صرف یہ ہے کہ فی الحقیقت عمل انتخاب خلیفہ اور جمہور مسلمانوں میں ایک اس قسم کا پیمان ہے جس کی رو سے خلیفہ پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ وہ بعض خاص فرائض کو بجا لانے کا پورا پورا ذمہ دار ہو۔ مثلاً وہ فرائض ان امور کے متعلق ہیں: حفاظت مذہب۔ شریعت پر عمل درآمد شریعت کے مطابق محصول اور لگان وغیرہ کا عائد کرنا، سالانہ تنخواہیں تقسیم کرنا۔ بیت المال کے روپے کے مصرفوں کی نگرانی اور جانچ پڑتال کرنا۔ اگر خلیفہ ان کو بجا لائے تو مسلمانوں پر اس کے مقابل دو فرض عائد ہوں گے: اول خلیفہ کی اطاعت۔ دوم شریعت کے نفاذ میں اس کی مدد و اعانت"[۱]

۹۔ تمام زمین خدا کی ہے۔ کسی شخص کو اس کا حق حاصل نہیں کہ وہ اتنی زمین کو اپنے قبضہ میں رکھے جسے وہ بلا واسطہ اپنے کام میں نہ لا سکے۔ خدا تمام زمین کا مالک ہے اس لیے عملی طور پر وہ اس شخص کا حق ہے جو اسے کام میں لا سکے۔ کسان اور کاشتکار سے خلیفہ پیداوار کا کچھ حصہ خزانہ کے لیے ضرور لے سکتا ہے لیکن خلیفہ اور کاشتکار کے درمیان وہ اور کسی واسطے کو جائز نہیں سمجھتے:

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی   اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب   بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں

---

(۱) ایضاً، ص ۱۳-۱۴

'جاوید نامہ' میں 'ارض ملکِ خدا است' میں انھوں نے اس سلسلہ میں تفصیلاً اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے:

حق زمیں را جز متاعِ ما نگفت   ایں متاعِ بے بہا مفت است مفت
دہ خدایا! نکتۂ از من پذیر   رزق و گور از وے بگیر او را مگیر
باطن الارض للہ ظاہر است   ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

'الارض للہ' بالِ جبریل میں فرماتے ہیں:

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون!   کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟   خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب   موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟
دہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں!   تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں!

ڈاکٹر اقبال نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل میں ۲۳ر فروری ۱۹۲۸ء کو انکم ٹیکس کے اصولوں کو محاصل اراضی پر عائد کرنے کے 'ریزولیوشن' پر جو تقریر کی تھی۔ اس میں بھی آپ نے اسی بات پر زور دیا تھا کہ "ہندوستان کی تاریخ کے کسی دور میں بھی حکومت نے زمین کی ملکیت کا دعویٰ نہیں کیا۔" زمین نہ زمیندار کی ہے نہ حکومت کی بلکہ کاشتکار کی اور صرف کاشتکار کی۔ اور وہ صرف اتنی زمین اپنے قبضہ میں رکھ سکتا ہے جسے وہ اپنے مصرف میں لا سکے۔ اس سے زیادہ نہیں۔

۱۰۔ ذاتی ملکیت کے متعلق ڈاکٹر اقبال کا نظریہ منصفانہ اور اعتدال پسندانہ ہے۔ نہ وہ سرمایہ داری کے قائل ہیں کہ ایک شخص جس قدر مال و دولت چاہے اپنے قبضہ میں رکھ سکے اور نہ اشتراکیت کے کہ افراد کو ذرائع پیداوار کی ملکیت سے بالکل محروم کر دیا جائے۔ ہر شخص کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ ذاتی ملکیت رکھ سکے۔ لیکن اس ذاتی ملکیت کی کچھ حدود مقرر ہیں کہ دوسروں کو اس کی وجہ سے نقصان نہ پہنچ سکے۔ وہ انفرادیت کے قائل ہیں لیکن صرف ایک حد تک۔ معاشی معاملات میں تو وہ ان حدود کو اور زیادہ سخت کر دیتے ہیں۔

تاکہ دولت سمٹ کر صرف چند ہاتھوں میں نہ رہ جائے۔ وہ زائد از ضرورت مال کو جمع رکھنے کے خلاف ہیں۔ جو چیز اپنی ضرورت سے زائد ہے اسے دوسرے کو دینا احسن بلکہ ضروری ہے۔

جو حرف "قل العفو" میں پوشیدہ ہے ابتک   اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اسی بنا پر اس نظام میں سود لینے کی اجازت نہ ہوگی۔ سرمایہ داری کا ایک بڑا ستون سود ہے اگر سود کو ختم کر دیا جائے تو سرمایہ داری کی قوت میں خاصی کمی آجاتی ہے:

از ربا آخر چہ می زاید؟ فتن!   کس نداند لذت قرض حسن!

از ربا تیرہ دل چوں خشت و سنگ   آدمی درندہ بے دندان و چنگ!

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے   سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات

یہ ہے وہ نظام حکمت جو اقبال اپنے عینی معاشرہ میں قائم کرنا چاہتے ہیں صرف ایسے معاشرہ میں افراد اپنی خودی کو بلند اور دانا کو مستحکم کر سکتے ہیں۔ افراد کا یہ اجتماعی فرض ہے کہ وہ معاشرہ میں اس قسم کے نظام حکمت کے قیام کے لیے کوشاں ہوں اور اس کے حصول کے لیے دل و جان سے جدوجہد کریں۔ وگرنہ خودی کی اعلیٰ ترین منازل تک پہنچنا ناممکن ہے۔

باب ہشتم

مابعد الطبیعاتی نظریات

اخلاقیات اخلاقی نصب العین کا علم اور اس کا مطالعہ ہے لیکن اخلاقی نصب العین کی ماہیت معلوم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان کا اس کائنات اور اس کے خالق سے جو تعلق ہے اس کے متعلق ایک خاص نظریہ قائم کر لیا جائے۔ کیونکہ اس کے بغیر نہ انسان کی حقیقت معلوم ہو سکتی ہے اور نہ اس کے نصب العین کے متعلق ہم کسی خاص نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں۔ صداقت۔ قدر اور نصب العین ہیں حقیقت کے مسئلہ سے دو چار کر دیتے ہیں۔ "جب ہم اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں کہ انسان کی عملی زندگی کی قدر کا کیا معیار ہے اور اس کی زندگی کا کیا نصب العین ہونا چاہیئے۔ تو انسانی ہستی کی اصل حقیقت کا سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ تو خیر ممکن ہے کہ مابعد الطبیعات کے ان مسائل پر بحث کئے بغیر اخلاقیات کے مسائل پر کچھ بحث کی جا سکے لیکن آخر کار ان مسائل کا سامنا کرنا ہی پڑتا ہے۔" اخلاقیات کے مابعد الطبیعاتی مسائل پر بحث کرنا حقیقتاً خارجی سے باطنی۔ محور سے مرکز اور جزئیات سے کل کی طرف جانا ہے۔ اگر دنیا کے اکثر مسائل ایک خاص حد پر پہنچ کر مابعد الطبیعاتی مسائل بن جاتے ہیں تو بھلا اخلاقی مسائل مابعد الطبیعات سے کیسے علاحدہ رہ سکتے ہیں۔ انسانی زندگی کو پوری طرح سمجھنے کے لیے اس کی فطرت اور ماحول کو سمجھنا ضروری ہے۔ دوسرے انسانوں سے اس کے تعلقات۔ نظام قدرت میں اس کا مقام اور خدا سے اس کا تعلق معلوم ہونا چاہیئے۔ انسان اور اس کی اخلاقی زندگی اس کائنات کا صرف ایک حصہ ہے۔"

اخلاقیات کا وسیع مطالعہ بغیر مابعد الطبیعات کی کم از کم ابتدائی معلومات کے ممکن

نہیں۔ اکثر اخلاقی مفکرین اپنے اخلاقی نظریہ کی بنیادیں اپنے مابعد الطبیعاتی نظریات پر استوار کرتے ہیں۔ اور جب تک مفکرین کے مابعد الطبیعاتی نظریات پیش نظر نہ ہوں ان کے اخلاقی نظریات کو سمجھنا آسان نہیں۔ یہاں اقبال کے تمام مابعد الطبیعاتی نظریات سے بحث نہ ممکن ہے اور نہ احسن۔ بہر حال ان نظریات پر اجمالی نظر ڈالنا ضروری ہے جن پر اقبال نے اپنے اخلاقی نظریہ کی بنیادیں رکھی ہیں اور یہ نظریات متعلق ہیں توحید، رسالت حیات بعد الممات۔ اور آزادی ارادہ سے مشہور جرمن مفکر کانٹ نے اخلاقیات کے تین مفروضے لازمی قرار دیئے ہیں۔ وجود باری تعالےٰ۔ حیات بعد الممات اور آزادی ارادہ۔ اس کے نزدیک 'عقل محض' کی بنا پر ان تینوں باتوں کو ثابت کرنا یا ان سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ لیکن 'عملی عقل' انہیں ماننے پر مجبور ہے کیونکہ ان کے بغیر اخلاقیات کی بنیاد مستحکم ہو ہی نہیں سکتی۔ وہ اپنے نظریۂ اخلاقیات میں ان تینوں چیزوں کے اس پہلو سے بحث ہی نہیں کرتا کہ یہ موجود ہیں یا نہیں وہ انہیں مفروضات کے طور پر مان لیتا ہے۔ تاکہ اخلاق کی بنیادیں مضبوط کی جاسکیں۔ ان تینوں میں کانٹ کے نزدیک سب سے ضروری مفروضہ آزادی ارادہ ہے۔ کہ اس کے بغیر اخلاق کا وجود ممکن ہی نہیں۔ انگریز مفکر سجوک ان تین مفروضات میں سے صرف دو کو مفروضہ کے طور پر مانتا ہے اول وجود باری تعالیٰ اور دوم حیات بعد الممات۔ کانٹ کی پیروی میں وہ بھی ان دونوں مفروضوں کا کوئی عقلی ثبوت پیش نہیں کرتا بلکہ صرف یہ کہتا ہے کہ اس موجودہ دنیا میں 'محبت نفس' اور 'عام فلاح و بہبود' میں اختلاف ممکن ہے۔ اس لیے کوئی ایسی دنیا ہونی چاہیئے جہاں ان دونوں میں انصاف کیا جاسکے اور کوئی ایسا منصف بھی ہونا چاہیئے جو ان میں انصاف کر سکے۔ ڈاکٹر اقبال کے نظریۂ اخلاق میں بھی یہ تینوں چیزیں موجود ہیں۔ لیکن مفروضات کے طور پر نہیں بلکہ ان کے نظریہ میں ان کی حیثیت بنیادی ہے۔ وہ زندگی کے صرف ایک شعبہ یعنی اخلاق کے لیے ہی وجود باری تعالےٰ پر ایمان کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ تمام زندگی اور اس کے ہر ہر پہلو کے لیے۔ ان کے لحاظ سے زندگی کے کسی شعبہ میں بھی اس ایمان کے بغیر کامیابی ممکن نہیں۔

توحید۔ یہاں اقبال کے نظریۂ توحید پر مفصل بحث کی ضرورت نہیں۔ ہم اپنی بحث

کو صرف اس حد تک محدود رکھنا چاہتے ہیں جس کا تعلق براہ راست اخلاقیات اور انسان کی اخلاقی زندگی سے ہے۔ اسلام میں توحید کی حیثیت بنیادی ہے۔ یہ صرف ایک مابعد الطبیعاتی مسئلہ نہیں بلکہ زندگی کا صحیح اور واحد رہنما ہے:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلۂ علم کلام!

قوم کے ہاتھ سے جاتا ہے متاعِ کردار بحث میں آتا ہے جب فلسفۂ ذات و صفات

توحید کا صرف زبان سے اقرار کر لینا کافی نہیں۔ تصدیق بالقلب کی بھی ضرورت ہے:

تو عرب ہو یا عجم ہو ترا لَا اِلٰهَ اِلَّا لغتِ غریب جب تک ترا دل نہ دے گواہی

وہ دل کی گواہی کہ انسان کے رگ و پے میں یہ عقیدہ سرایت کر جائے۔ اس کی تمام زندگی اس رنگ میں رنگ جائے۔ سوتے جاگتے اس کا خیال رہے۔ ہر وقت اس کی رضا کا دھیان رہے۔ صرف اس کے احکامات پر عمل پیرا ہو۔ تصدیق بالقلب اس وقت تک مستحکم ہو ہی نہیں سکتی جب تک کہ انسان اس کے مطابق عمل پیرا نہ ہو:

آہ! اس راز سے واقف ہے نہ ملا نہ فقیہ وحدت افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام

"قرآن کی نظروں میں توحید محض ایک عقیدہ نہیں۔ محض ایک شعور عقلی نہیں جس میں جذبات اور احساسات شریک نہ ہوں۔ ایک ہاتھ کی پانچ انگلیاں ہیں۔ آنکھ انہیں دیکھتی ہے اور عقل یہ بات قبول کر لیتی ہے۔ یہ ایک شعور عقلی ہے۔ احساس، جوش، اور جذبات سے مبرا۔ لیکن وہ توحید جس پر قرآن زور دیتا ہے۔ محض شعور عقلی نہیں۔ محض یہی اقرار نہیں کہ خدا ایک ہے۔ اور دو یا تین یا کم و بیش نہیں۔ توحید ماننے کا اقرار یا اعتقاد نہیں کہا گیا بلکہ ایمان کے لفظ خاص سے واضح کیا ہے۔ جو شخص توحید پر قرآنی معنوں میں ایمان رکھتا ہے وہ صرف یہی نہیں مانتا کہ خدا ایک ہے بلکہ اس کا ایمان ہے یعنی اس کا دل مانتا ہے اور اس کی زندگی اس احساس کی تفسیر ہوتی ہے کہ اس ذاتِ واحد کے سوا کوئی چیز قابلِ پرستش نہیں۔ اس کے سوا کوئی طاقت نہیں۔ انسانی یا غیر انسانی جس کے آگے سر جھکایا جائے یا جس سے ڈرا جائے یا جس سے مدد مانگی جائے۔ اسی ذاتِ واحد

سے رشتہ جوڑنا چاہیے۔ اسی کے احکام کی تعمیل کرنی چاہیے۔ اسی سے مدد مانگنی چاہیے۔ اسی کی مرضی پر شاکر رہنا چاہیے اور اسی کے احکام کے مطابق اپنی زندگی بنانی چاہیے۔ یہ ہے "اسلام" اور جس شخص کا ذاتِ واحد سے یہ رشتہ جو وہ ہے "مسلم"۔[۱]

مسلم کے لیے ذاتِ باری تعالےٰ ہی اصل پناہ گاہ ہے۔ جب انسان دنیا کی مصیبتوں سے پریشان ہو جاتا ہے۔ ہر طرف سے ناامید ہو جاتا ہے امان کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی تو وہ ذاتِ باری تعالےٰ کا سہارا لیتا ہے اور اپنا مطلوب و مقصود حاصل کر لیتا ہے:

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں — خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبح گاہی — اماں شاید ملے اللہ ہو میں!

توحید انسانی زندگی کا مرکز ہے اور اس کے بغیر انسانی انا کی توسیع اور استحکام ممکن نہیں۔ اصل حقیقت صرف وہ ہے اور باقی سب حلقہ دامِ خیال ہے۔ "ضربِ کلیم" کی نظم "لا الہ الا اللہ" میں اقبال نے اس خیال کو کس قدر پرجوش انداز میں پیش کیا ہے:

خودی کا سرِ نہاں لا الہ الا اللہ — خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے — صنم کدہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ
کیا ہے تو نے متاعِ غرور کا سودا — فریبِ سود و زیاں! لا الہ الا اللہ
یہ مال و دولتِ دنیا یہ رشتہ و پیوند — بتانِ وہم و گماں! لا الہ الا اللہ
خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری — نہ ہے زماں نہ مکاں! لا الہ الا اللہ
یہ نغمہ فصلِ گل و لالہ کا نہیں پابند — بہار ہو کہ خزاں لا الہ الا اللہ
اگرچہ بت ہیں جماعت کی آستینوں میں — مجھے ہے حکمِ اذاں لا الہ الا اللہ

یہ توحید ہی ہے جو انسان کو ام الخبائث اور امراضِ خبیثہ۔ یاس و حزن و خوف سے نجات دلاتی ہے۔ جو اسے عملی زندگی میں آگے بڑھاتی اور اس کی صحیح رہنمائی کرتی

---

(۱) موجِ کوثر، ص ۲۰۱

ہے۔ یہ ایمان ہے یقینِ محکم ہے جو عمل پیہم اور محبت فاتح عالم کی راہیں ہموار کرتا ہے۔ جو انسان کو خودی کی اس اعلیٰ منزل تک لے جاتا ہے کہ آفاق اس میں گم ہو جاتے ہیں۔ دنیا کی ہر قوت اس کے سامنے سرنگوں ہو جاتی ہے اور وہ کسی کے آگے سرنگوں نہیں ہو سکتا۔ یہ جذبہ صادق شہنشاہ چین ہیون سانگ کے سامنے مسلم سفیر اور اس کے ساتھیوں کو سر جھکانے کی اجازت نہیں دیتا۔ وہ صرف زبان سے نہ کہتے تھے بلکہ دل سے اس پر یقین رکھتے تھے اور اسی اصول پر عمل پیرا تھے کہ "ہم خدا کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔"

پیش فرعونے سرش افگندہ نیست — ماسوا اللہ را مسلماں بندہ نیست

یہ ایمان ہے جو خوفِ باطل اور حبِ غیر اللہ سے انسان کو بے نیاز کر دیتا ہے۔ یہ جذبہ توحید ہے جو انسان کو دنیا کی امامت سپرد کر دیتا ہے:

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے — یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے
پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی — ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے
مکاں فانی مکیں آنی ازل تیرا ابد تیرا — خدا کا آخری پیغام ہے تو جاوداں تو ہے!
حنا بندِ عروسِ لالہ ہے خونِ جگر تیرا — تری نسبت براہیمی ہے معمارِ جہاں تو ہے
تری فطرت امیں ہے ممکناتِ زندگانی کی — جہاں کے جوہرِ مضمر کا گویا امتحاں تو ہے
سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا — لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

رسالت۔ توحید کے ساتھ ساتھ اقبال رسالت پر بھی ایمان کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ اسلام کے ارکان اساسی دو ہیں۔ توحید اور رسالت۔ توحید تک ہم صرف رسالت کی وساطت سے پہنچتے ہیں۔ اگر رسالت کا وسیلہ نہ ہو تو توحید تک پہنچنا ناممکن ہے:

در آں دریا کہ او را ساحلے نیست — دلیلِ عاشقاں غیر از دلے نیست
تو فرمودی رہِ بطحا گرفتیم — وگرنہ جز تو ما را منزلے نیست

بچشم من نگہ آوردۂ تست — فروغِ لا الہ آوردۂ تست!

دو چارم کن بہ صبحِ 'من رآنی'   شبم را تاب مہ آلودہ تست !

اسلام دوسرے مذاہب کی طرح ایک مذہب نہیں۔ بلکہ ایک دین ہے۔ ایک نظامِ زندگی ہے۔ معاشرے کے قیام اور استحکام کے اصولوں کا مجموعی نام ہے۔ اس معاشرہ کے وجود کا انحصار رسولِ اقدسؐ کی ذاتِ مبارک پر ہے۔ اور یہی وہ ہستی کامل ہے جس نے منتشر افراد کے بے ربط گروہ کو ایک منظم ملت بنا دیا" ہمارا ایمان ہے کہ اسلام بحیثیت دین کے خدا کی طرف سے ظاہر ہوا۔ لیکن اسلام بحیثیت سوسائٹی یا ملت کے رسول کریمؐ کی شخصیت کا مرہونِ منت ہے۔[1]" "رموزِ بیخودی" میں اس کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

حق تعالیٰ پیکرِ ما آفرید   وز رسالت در تنِ ما جاں دمید
حرفِ بے صوت اندریں عالم بدیم   از رسالت مصرعِ موزوں شدیم
از رسالت در جہاں تکوینِ ما   از رسالت دینِ ما آئینِ ما
آں کہ شانِ اوست یہدی من یرید   از رسالت حلقۂ گردِ ما کشید

از رسالت ہم نوا گشتیم ما   ہم نفس ہم مدعا گشتیم ما
کثرت ہم مدعا وحدت شود   پختہ چوں وحدت شود ملت شود
زندہ ہر کثرت ز بندِ وحدت است   وحدتِ مسلم ز دینِ فطرت است

رسالت پر ایمان کا مطلب صرف یہ نہیں کہ رسولِ کریمؐ کو رسول اللہ مان لیا جائے۔ بلکہ اس کا اصل مطلب رسولِ اقدسؐ کو نبیِ آخر ماننا ہے۔ اس بات پر ایمان لانا ہے کہ رسول کریمؐ آخری نبی ہیں اور ان کے بعد کوئی نبی   کسی حیثیت

(۱) حرفِ اقبال، ص ۱۰۳

سے کسی معنی میں اور کبھی بھی کہیں بھی ظہور پذیر نہیں ہوگا۔ نبوت ختم ہو چکی ہے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو چکی ہے۔ نبوت کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ اس پر مہر لگ چکی ہے۔ اب کسی نبی کی ضرورت ہی نہیں۔ انسان کو جن بنیادی اور اساسی اصولوں کی ضرورت تھی وہ تمام کے تمام وحی کے طور پر رسول کریمؐ پر نازل فرما دیئے گئے ہیں۔ انسان اور انسانیت کو وہ راہِ مستقیم دکھا دی گئی ہے۔ جس کے بعد کسی اور راہ۔ کسی اور روشنی۔ کسی اور نبی کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی" ختم نبوت ..... کے معنی بالکل سلیس ہیں: محمد صلعم کے بعد جنہوں نے اپنے پیروؤں کو ایسا قانون عطا کر کے جو ضمیرِ انسان کی گہرائیوں سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ آزادی کا راستہ دکھا دیا ہے۔ کسی اور انسانی ہستی کے آگے روحانی حیثیت سے سرِ نیاز خم نہ کیا جائے۔ دینیاتی نقطۂ نظر سے اس نظریہ کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم جسے اسلام کہتے ہیں مکمل اور ابدی ہے۔ محمد صلعم کے بعد کسی ایسے الہام کا امکان ہی نہیں ہے جس کا انکار کفر کو مستلزم ہو۔ جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے وہ اسلام سے غداری کرتا ہے۔[1]" "رسول کریمؐ کو صرف نبی ماننا کافی نہیں۔ اصل چیز تو رسول اکرمؐ کی ختم رسالت پر ایمان ہے۔ ملتِ اسلامیہ میں داخل ہونے کے لیے بنیادی طور پر دو چیزوں پر ایمان ضروری ہے۔ ان دو ارکانِ اساسی پر ایمان ایک شخص کو ملتِ اسلامیہ میں داخل کر دیتا ہے اور اسے کوئی شخص بھی دائرۂ اسلام سے خارج نہیں کر سکتا" جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اصولوں پر ایمان رکھتا ہے یعنی توحید اور ختم نبوت تو اس کو ایک راسخ العقیدہ ملا بھی اسلام کے دائرہ سے خارج نہیں کر سکتا۔ خواہ فقہ اور آیاتِ قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی ہی غلطیاں کرے۔[2]" رسالت پر ایمان کا مطلب ہی ختم رسالت پر ایمان ہے۔ "اسلام لازماً ایک دینی جماعت ہے جس کے حدود مقرر ہیں یعنی وحدتِ الوہیت پر ایمان۔ انبیاء پر ایمان اور رسول کریمؐ کی ختم رسالت

(۱) حرفِ اقبال، ص ۱۴۹۔۱۵۰   (۲) حرفِ اقبال، ص ۱۹۵

پر ایمان۔ آخری یقین ہی وہ حقیقت ہے جو مسلم اور غیر مسلم کے درمیان وجہِ امتیاز ہے۔ اور اس امر کے لیے فیصلہ کن ہے کہ فرد یا گروہ ملت اسلامیہ میں شامل ہے یا نہیں۔ مثلاً برہمو خدا پر یقین رکھتے ہیں اور رسول کریمؐ کو خدا کا پیغمبر مانتے ہیں لیکن انہیں ملت اسلامیہ میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ قادیانیوں کی طرح وہ انبیاء کے ذریعہ وحی کے تسلسل پر ایمان رکھتے ہیں اور رسول کریمؐ کی ختم نبوت کو نہیں مانتے۔"[1] ڈاکٹر اقبال پنڈت جواہر لال نہرو کے سوالات کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں" اسلام کا سیدھا سادہ مذہب دو قضایا پر مبنی ہے۔ خدا ایک ہے اور محمد صلعم اس سلسلۂ انبیاء کے آخری نبی ہیں جو وقتاً فوقتاً ہر ملک اور ہر زمانے میں اس غرض سے مبعوث ہوئے تھے کہ نوع انسان کی رہنمائی صحیح طرز زندگی کی طرف کریں"[2]۔

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد — بر رسولؐ ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفلِ ایام را — او رسل را ختم و ما اقوام را
خدمتِ ساقی گری با ما گذاشت — داد ما را آخریں جامے کہ داشت
لا نبیَّ بعدی ز احسانِ خدا است — پردۂ ناموسِ دینِ مصطفیٰؐ است
قوم را سرمایۂ قوت ازو — حفظِ سرِّ وحدتِ ملت ازو
حق تعالیٰ نقشِ ہر دعویٰ شکست — تا ابد اسلام را شیرازہ بست

دل ز غیر اللہ مسلماں برکند
نعرۂ لا قوم بعدی می زند

اقبال کے خیال میں حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ وجدان اور عشق ہے نہ کہ صرف علم اور فکر۔ یہ وجدان ایک عام شخص کا بھی ہو سکتا ہے اور خاص افراد کا بھی۔ ہر فرد کے وجدان پر اخلاق جیسے ضروری شعبۂ زندگی کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔ اس کے

---

(۱) ایضاً، ص ۱۳۰ (۲) ایضاً، ص ۸۹

لیے وہ صرف رسول اقدسؐ کے وجدان (وحی) کو صحیح رہنما تسلیم کرتے ہیں اور اس بنا پر رسالت پر ایمان کو ضروری سمجھتے ہیں کہ اس کے بغیر انسان صحیح راہ پر نہیں چل سکتا۔

گشودم پردہ از روئے تقدیر — مشو نومید و راہِ مصطفیٰؐ گیر
اگر باور نداری آنچہ گفتم — ز دیں بگریز و مرگِ کافرے میر

. . . .

بمنزل کوش مانندِ مہِ نو — دریں نیلی فضا ہر دم فزوں شو!
مقامِ خویش اگر خواہی دریں دیر — بحق دل بند و راہِ مصطفیٰؐ رو!

مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ رسول اقدسؐ کے بتائے ہوئے راستے پر چلے۔ صرف یہی راہِ مستقیم ہے۔ منزل مقصود تک صرف یہ ایک راستہ لے جا سکتا ہے۔ مسلمان کو نہ کسی اور رہبر کی ضرورت ہے اور نہ کسی اور راہ کی۔ اخلاقی طور پر بلند ہونے کے لیے رسول اللہؐ کی پیروی لازمی اور ضروری ہے۔ اس کے سوا اور کوئی طریقہ ممکن ہی نہیں۔ جس نے یہ راستہ چھوڑا وہ راہِ زندگی میں گمراہ ہوا۔ اور جو اس راہ پر سیدھا چلا وہ منزلِ مقصود تک پہنچ گیا۔

بگوئے تو گدائے یک نوا بس — مرا ایں ابتدا ایں انتہا بس
خرابِ جراتِ آں رندِ پاکم — خدا را گفت ما را مصطفیٰؐ بس!

پروانے کو چراغ ہے بلبل کو پھول بس — صدیقؓ کے لیے ہے خدا کا رسولؐ بس

معنیِ حرفم کنی تحقیق اگر — بنگری با دیدۂ صدیقؓ اگر
قوتِ قلب و جگر گردد نبیؐ — از خدا محبوب تر گردد نبیؐ

صرف نظریات کسی شخص میں وہ ذوقِ عمل پیدا نہیں کر سکتے جو ایک "مردِ کامل" کی

مثال کو سامنے رکھ کر اس کی تقلید کا جذبہ پیدا کر سکتا ہے۔ اقبال کے لحاظ سے رسول اکرمؐ کی ذات وہ جامع صفات ہے جو انسان کے لیے بہترین اور مثالی نمونہ بن سکتی ہے۔ اس مثالی نمونہ سے جذباتی لگاؤ پیدا کرنے کے لیے بھی رسالت پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس 'ہستیٔ کامل' سے حقیقی محبت انسان کی خودی کو مستحکم کر سکتی ہے اور اس کی پیروی خودی کو اعلیٰ منازل تک لے جا سکتی ہے:

کیمیا پیدا کن از مشتِ گِلے   بوسہ زن بر آستانِ کاملے
ہست معشوقے نہاں اندر دلت   چشم اگر داری بیا بنمایمت
عاشقانِ او ز خوباں خوب تر   خوشتر و زیباتر و محبوب تر
دل ز عشقِ او توانا مے شود!   خاک ہمدوشِ ثریا مے شود
خاکِ نجد از فیضِ او چالاک شد   آمد اندر وجد و بر افلاک شد
در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰؐ است   آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰؐ است[۱]

میرے نزدیک انسانوں کی دماغی اور قلبی تربیت کے لیے نہایت ضروری ہے کہ ان کے عقیدے کی روسے زندگی کا جو نمونہ بہترین ہو وہ ہر وقت ان کے سامنے رہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے لیے اسی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ اسوۂ رسولؐ کو مدنظر رکھیں تاکہ جذبۂ تقلید اور جذبۂ عمل قائم رہے۔ ...... دنیا میں نبوت کا سب سے بڑا کام تکمیل اخلاق ہے۔ چنانچہ حضورؐ نے فرمایا "بعثت لاتمم مکارم الاخلاق" یعنی میں نہایت اعلیٰ اخلاق کے اتمام کے لیے بھیجا گیا ہوں۔ اس لیے علما کا فرض ہے کہ وہ رسول اللہ کے اخلاق ہمارے سامنے پیش کیا کریں۔ تاکہ ہماری زندگی حضورؐ کے اسوۂ حسنہ کی تقلید سے خوشگوار ہو جائے اور اتباعِ سنت زندگی کی چھوٹی چھوٹی چیزوں تک جاری و ساری ہو جائے۔"[۱]

---

(۱) آثارِ اقبال، ص ۳۰۶ — ۳۰۸

آزادیٔ ارادہ۔ عرض کیا جا چکا ہے کہ کانٹ آزادیٔ ارادہ اور حیات بعد الممات کو اخلاقیات کے مفروضے قرار دیتا ہے۔ لیکن زندگی کے اس قدر اہم۔ بلکہ سب سے اہم۔ پہلو کی بنیادیں صرف مفروضات پر قائم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی بنیادیں بالکل کمزور کر دی جائیں۔ یہ مفروضات 'عملی عقل' کی ضرورتیں ہیں نہ کہ حقیقت۔ اور جب تک 'عقل محض' ان کی حقیقت کو نہ مان لے۔ عملی طور پر ان کی کوئی وقعت نہیں۔ ڈاکٹر اقبال حیات بعد الممات اور آزادیٔ ارادہ کو اخلاقیات کے مفروضات قرار نہیں دیتے بلکہ انہیں اعلیٰ اخلاق کا انعام تصور کرتے ہیں۔

آزادیٔ ارادہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی بحث بہت قدیم ہے۔ لیکن روسو کے ان الفاظ نے کہ "انسان آزاد پیدا ہوا ہے مگر وہ ہر کہیں پابزنجیر ہے۔" موجودہ دور میں ایک بار پھر اس بحث کو تازہ کر دیا ہے۔ روسو نے یہ بات محض سیاسی حالات کے پیش نظر کہی تھی۔ لیکن مابعد الطبیعاتی مفکرین نے انسان کو آزاد اور با اختیار ثابت کرنے کی دو خاص وجوہ کی بنا پر دوبارہ کوشش کی۔ ایک تو یہ کہ مابعد الطبیعاتی مفہوم میں انسان کو با اختیار ثابت کیے بغیر اسے سیاسی اور اخلاقی طور پر آزاد ثابت کرنا نہ صرف لاحاصل بلکہ ناممکن ہے۔ دوسرے یہ کہ سائنس کے ترقی کرنے۔ مسئلہ جبر (DETERMINISM) کے اہمیت پکڑنے اور خاص کر علت و معلول (LAW OF CAUSATION) اور یکسانیت فطرت (UNIFORMITY OF NATURE) کے قوانین سے مفکرین کی توجہ اس طرف مبذول ہوئی اور انہوں نے انسان کو با اختیار ثابت کرنے کی کوشش کی۔

فلسفۂ جدید میں روسو سے پہلے سپنوزا اور لیبنیز نے تو انسان کو خود مختار قرار دیا مگر ہیوم نے اسے مجبور محض بنایا۔ کانٹ اس دور کا پہلا مفکر ہے جس نے انسان کو با اختیار قرار دیا۔ وہ اختیاریت کا بڑا زبردست حامی تھا۔ لیکن منطقی طور پر اس کے نظریے میں یہ خامی ہے کہ وہ اسے بالواسطہ یا بلاواسطہ کسی طرح بھی ثابت

---

(۱) ہمایوں لاہور، نومبر [illegible]

نہیں کرتا۔ بلکہ اس کی بنیاد محض شہادتِ ضمیر وغیرہ پر رکھتا ہے اور اگر اس سلسلے میں کچھ کہتا بھی ہے تو یہ کہ اگر آزادیٔ ارادہ کو عقلی استدلال سے ثابت کر دیا جائے تو وہ اختیاریت نہ رہے گی جبریت ہو جائے گی۔ کیونکہ جن علل کی بنا پر اختیاریت کو ثابت کیا جائے گا (حالانکہ یہ ممکن ہی نہیں) تو اختیاریت (آزادیٔ ارادہ) ان ہی کے ماتحت ہو جائے گی اور اس طرح جبریت بن جائے گی۔

فشتے بھی اختیاریت کا مسلک اختیار کرتا ہے اور کانٹ کی پیروی کرتے ہوئے اس کے ثبوت میں صرف شہادتِ ضمیر کو پیش کرتا ہے۔ شوپنہار اختیاریت اور جبریت کے اختلاف کو "فیصلہ اول" کے ذریعے دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے خیال میں ہر شخص نے ازل میں آزادانہ طور پر اپنا مقصد متعین کر لیا تھا اور موجودہ زندگی میں اس کے افعال اسی کے ماتحت ہیں۔ شوپنہار کے "فیصلہ اول" کو قبول کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ اس فیصلہ کے وقت (اگر اس فیصلہ کو حقیقت مان بھی لیا جائے) انسانی شعور کا وجود ثابت کرنا ناممکن ہے۔ اور شعور کے بغیر آزادارادہ بے معنی ہے۔ ہیگل کو زیادہ سے زیادہ مختاریت کا دعویدار قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ عملی زندگی میں فرد کو اس طرح ریاست کے ماتحت کرتا ہے کہ فرد آزادیٔ رائے اور آزادیٔ ارادہ سے محروم ہو جاتا ہے۔ نطشے اپنے نظریہ "جہد للقوۃ" کے باوجود جبریت کا قائل ہے۔ اس نے انسان کو ارادہ اور افعال کے معاملے میں مجبور قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک انسان نہ اپنے افعال کا ذمہ دار ہے نہ اپنے رویہ کا۔ اس کے خیال میں انسانی افعال کا ماخذ تاریک ماضی (وراثت) اور پراسرار حال (ماحول) میں مخفی ہے۔ مارکس بھی معاشی میدان میں۔ جو اس کا اصل میدان ہے۔ جبریت کا قائل ہے اور انسان کو ماحول (اور ماحول بھی معاشی) کا غلام سمجھتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انیسویں صدی کے قریب قریب پورے دور میں جبریت کا وہ زور تھا کہ کسی مفکر کو جبریت کا مسلک چھوڑ کر اختیاریت اختیار کرنے کی ہمت ہی نہ ہو سکتی تھی چنانچہ ہر مفکر علت و معلول اور یکسانیتِ فطرت کے قوانین پر ایمان بالغیب

لے آتا جس کے بعد اسے جبریت کا قائل ہونا پڑتا۔ انیسویں صدی کے آخر میں جب جیمز اور برگساں نے جبریت کو ٹھکرا کر اختیاریت کا عقیدہ پھیلانا شروع کیا تو علمی دنیا میں تہلکہ مچ گیا۔ تمام طبعی علوم کی بنیادیں ان ہی دونوں قوانین پر ہیں اور اگر ان بنیادوں کو کمزور کر دیا جائے تو ان علوم کا استحکام معلوم!

جیمز قانونِ علت و معلول کو "نامعلوم خدا کے سامنے اظہارِ عبودیت" کہہ کر ٹھکرا دیتا ہے۔ اس کے نزدیک نظامِ عالم اس قدر سخت اور بے لچک نہیں کہ اس میں کبھی کوئی واقعہ بغیر علت کے وقوع پذیر نہ ہو سکے۔ جیمز کے خیال میں دنیا کے ہر واقعے کی تشریح اسی ایک قانون کے ذریعے نہیں کی جا سکتی۔ انسانی افعال پر ماحول۔ وراثت۔ تعلیم و تربیت۔ معاشی ضروریات۔ سیاسی مجبوریوں اور انسان کی انفرادی خصلتوں۔ عادتوں۔ کردار۔ نیت اور ارادے وغیرہ کا بھی اثر پڑتا ہے۔ نہ صرف اثر پڑتا ہے بلکہ انسانی افعال اکثر ان ہی کے معلول ہوتے ہیں۔ لیکن اگر انسان چاہے تو وہ ان کے اثرات سے محفوظ رہ کر آزادانہ طور پر بھی عمل کر سکتا ہے۔ لیکن جیمز بھی کانٹ کی طرح اس اختیار اور آزادی کو ثابت نہیں کرتا بلکہ صرف انسانی شعور کو شہادت کے طور پر پیش کر دیتا ہے۔ اس کے نزدیک چونکہ ہمیں اس بات کا شعور ہے کہ ہم آزادانہ طور پر کسی کام کو انجام دے سکتے ہیں (گو ہم ہمیشہ ایسا نہیں کرتے) اس لیے ہم بااختیار اور آزاد ہیں۔ جیمز کے مطالعے کے بعد انسان اپنے آپ کو بااختیار اور آزاد سمجھنے لگتا ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ جیمز اپنے موقف کو دلائل سے ثابت نہیں کر سکتا۔

جیمز کے برخلاف برگساں بڑے فلسفیانہ انداز سے اس مسئلے پر بحث کرتا ہے اور باقاعدہ دلائل دے کر اپنے مؤقف کو ثابت بھی کرتا ہے۔ اس کے نزدیک آزادی حقیقت کا ایک لازمی اور ضروری جزو ہے اور اس عالم کی بنیادی حقیقت وہ نفسیاتی زندگی ہے جو خود کو مجاز کے پس پردہ ظاہر کر رہی ہے۔ یہ زندگی زمان سے مربوط ہے۔ اس لیے زمان ایک اہم واقعہ ہے۔ نہ صرف اہم واقعہ بلکہ تمام حقیقتوں کی اصل حقیقت۔

برگساں، دوران اور زمان کو ہم معنیٰ قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک دوران کا مطلب ہے "اختراع، ایجاد اور کسی ایجاد کی تفصیلات کو اتمام تک پہنچانا" اور یہ اختیار اور آزادی کے بغیر ناممکن ہے۔ اس لیے نفسیاتی زندگی کا اصل جوہر اختیار ہے جس کے بغیر انسانی زندگی نفسیاتی زندگی کہلانے کی مستحق ہی نہیں۔ زندگی بہ ذات خود آزادی خودروی، ردوبدل، اور تخلیق ہے۔ اسی بنا پر اس کا میدانِ عمل واقعات کی تخلیق ہے نہ کہ صرف ظہور پذیری۔ اس لیے علت و معلول کا قانون اس پر عائد نہیں کیا جا سکتا۔ نفسیاتی زندگی میں کوئی واقعہ پیش نہیں آتا بلکہ ہر واقعہ تخلیق کیا جاتا ہے۔ یوں نفسیاتی زندگی قانونِ علت و معلول کے حلقۂ اثر سے کلیتاً آزاد ہے۔ یہ قانون اگر کہیں اثر انداز ہوتا ہے تو وہ طبعی زندگی ہے نہ کہ نفسیاتی۔

لیکن انسانی زندگی حقیقتاً نفسیاتی زندگی اور طبعی زندگی کا امتزاج ہے۔ انسانی ارادہ تخلیق کی سعی کرتا ہے۔ مادہ اس کی راہ میں حائل ہوتا ہے۔ اس طرح زندگی نام ہے اختیار (ارادہ) اور جبر (مادہ) کی کش مکش کا۔ ارتقا اسی کش مکش کا نتیجہ ہے۔ ارتقا کی منازل طے کرنے کا مطلب ہے ارادے کا مادے کو زیادہ سے زیادہ اپنے ماتحت لانا اور خود کو مادے کے جبر سے آزاد کرنا۔ یوں تو یہ کش مکش نباتات اور حیوانات کی زندگی میں بھی جاری ہے۔ لیکن نفسیاتی زندگی میں پوری طرح ظاہر ہے۔ اس کا یہ مقصد نہیں کہ نفسیاتی زندگی میں ارادہ مادے کو ہمیشہ زیر ہی کر لیتا ہے۔ بعض دفعہ وہ اس میں کامیاب ہوتا ہے اور بعض دفعہ ناکام۔ لیکن ناکامیابی کی صورت میں بھی ہم اس کی غیر موجودگی پر استدلال نہیں کر سکتے۔ اس کی موجودگی بہر حال مسلم ہے۔

غرض جیمز نے شعور کی شہادت پر انسان کو بااختیار ثابت کرنے کی کوشش کی۔ لیکن اس شہادت کو تحلیلِ نفسی کے نظریات لاشعور اور تحت الشعور کی بنا پر پوری طرح قبول کرنے میں پس و پیش ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس برگساں نے اس مسئلہ پر بالکل مختلف زاویے سے نظر ڈالی اور اختیار اور آزادی کو زندگی کا جوہر قرار

دے کر اس مسئلہ کی نوعیت ہی بدل ڈالی۔ اس کے نزدیک وہ زندگی حقیقی معنوں میں زندگی ہی نہیں جو بااختیار اور آزاد نہ ہو۔

بیسویں صدی میں خود سائنس ہی میں علت و معلول اور یکسانیتِ فطرت کے قوانین کو زیر بحث لانا شروع کر دیا گیا۔ ہینزبرگ نے ایک نیا اصول پیش کیا جسے وہ اصولِ غیر متعینیت (PRINCIPLE OF INDETERMINACY) کا نام دیتا ہے۔ ہینزبرگ کے نزدیک فطرت میں ہمیشہ یکسانیت نہیں ہوتی بلکہ بعض مرتبہ خودرویت (SPONTANEITY) بھی وقوع پذیر ہو جاتی ہے۔ بعض دوسرے سائنسدان مثلاً پروفیسر برجمین بھی اسی اصول کو قبول کرتے ہیں۔ انھوں نے اسے اصول تذبذب (PRINCIPLE OF UNCERTAINTY) کا نام دیا ہے۔ اور اپنے دعوے کو ایٹم کی آزادانہ حرکت سے ثابت کیا ہے۔ ایڈنگٹن اس اصول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے "بنیادی طور پر یہ ایک زبردست اصول ہے جو بلحاظ اہمیت نظریۂ اضافت سے کسی طرح کم نہیں۔" برجمین کہتا ہے "یہ اصول ذہنی زندگی میں بہت سی تبدیلیوں کا پیش خیمہ ہے۔" غرض ہم دیکھتے ہیں کہ فلسفہ ہی نہیں سائنس میں بھی اختیاریت کی طرف قدم بڑھایا جا رہا ہے۔

علامہ اقبال کا نظریہ بھی فلسفہ اور سائنس کے اس ترقی کن اقدام سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ انھوں نے انسان کو بار بار اس امر کا یقین دلایا ہے کہ وہ طبعی حالات کا محکوم نہیں ہے بلکہ طبعی حالات اس کے محکوم ہیں۔ محکوم ہی نہیں یہ اس کے تخلیق کردہ ہیں۔ اور انسان نے آزادانہ طور پر ان کی تخلیق کی ہے:

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا　　نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفےٰ سے مجھے　　کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے　　مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

پچتے نہیں کنجشک و حمام اس کی نظر میں ‏ ‏ جبریل و سرافیل کا صیاد ہے مومن

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے ‏ ‏ سرِ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی!

منظر چمنستاں کے زیبا ہوں کہ نازیبا ‏ ‏ محرومِ عمل نرگس مصروفِ تماشا ہے
چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستاں کی ‏ ‏ یہ ہستیٔ دانا ہے بینا ہے توانا ہے
تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں ‏ ‏ انسان کی ہر قوت سرگرم تقاضا ہے

ایں جہاں چیست صنم خانۂ پندار من است ‏ ‏ جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے او را ! ‏ ‏ حلقہ ہست کہ از گردش پرکار من است
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من ‏ ‏ چہ زمان و چہ مکاں شوخیٔ افکار من است

ڈاکٹر اقبال اپنے چوتھے لکچر 'انا، اس کی آزادی اور حیات بعد الموت' میں فرماتے ہیں "جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور با مقصد ضبط و تصرف کے دوگونہ عناصر کارفرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علیت ہے۔ اور اس مطلق خودی کی آزادی و اختیار۔ علیٰ ہذا زندگی کی حصہ دار جس نے اگر ایک ایسی خودی کا صدور گوارا کیا جو اگرچہ متناہی ہے مگر ہدایت عمل کی اہل اور جس نے اس طرح خود اپنی آزادانہ مشیت پر ایک حد قائم کر لی تو اپنی مرضی سے۔ ہمارے شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن مجید کے اس نظریے سے بھی ہو جاتی ہے جو اس نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا۔ چنانچہ آیات ذیل میں اس حقیقت کی طرف قطعی اشارہ موجود ہے:

'جو کوئی چاہے ایمان لائے اور جو کوئی چاہے کفر کرے' (۱۸: ۲۹)

'اگر تم بھلائی کرو گے تو اپنی جانوں کے لیے اور اگر برائی کرو گے تو ان

ہی کے واسطے' (۱۷: ۷)

اسی کے پیش نظر علامہ اقبال اسی لکچر میں فرماتے ہیں: "ایسی حالت میں جب میرے سامنے ایک سے زیادہ راہیں کھلی ہوئی ہوں۔ خود خدا میرے لیے نہ محسوس کر سکتا ہے۔ نہ فیصلہ کر سکتا ہے۔ نہ انتخاب کر سکتا ہے۔"

برگساں اور اس سے پہلے بعض دوسرے مفکرین نے انسان کو با اختیار ثابت تو کیا لیکن اسے عمل پر نہیں اکسایا۔ برگساں صرف اتنا کہتا ہے کہ کیونکہ آزادی نفسیاتی زندگی کا اصل جوہر ہے جس کے بغیر زندگی نفسیاتی زندگی نہیں بن سکتی۔ اس لیے انسان آزادی کے بغیر انسان ہی نہیں۔ وہ ہمارے دل میں آزادانہ طور پر عمل کی وہ لگن پیدا نہیں کرتا جس کی بنا پر ایک آدمی (MAN) ایک فرد (PERSON) بننے کی کوشش بھی کرے۔ وہ نفسیاتی زندگی میں کچھ ایسی کشش پیدا نہیں کرتا کہ آدمی اس تک پہنچنے کے لیے تن من دھن کی بازی لگا دے۔ اس کے برخلاف علامہ اقبال اپنے شاعرانہ اعجاز سے اس زندگی کو کچھ اس طرح پیش کرتے ہیں کہ اس کے سامنے طبعی زندگی کچھ بے کیف معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ اس سے آزاد ہونے کی پوری جدوجہد کرتا ہے۔

اقبال کے نزدیک زندگی با اختیار اور آزاد نہیں ہے۔ اسے غیر خودی یعنی نامناسب ماحول اور قدرت کے خلاف کش مکش کر کے آزادی حاصل کرنی پڑتی ہے۔ فرماتے ہیں "زندگی کے ارتقا سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ شروع میں ذہنی زندگی، طبعی زندگی کے ماتحت تھی۔ لیکن جوں جوں ذہنی زندگی قوت حاصل کرتی گئی۔ وہ طبعی زندگی پر حاوی آتی گئی اور کبھی نہ کبھی وہ مکمل اختیار اور آزادی کی منزل پر جا پہنچے گی۔" یہ ذہنی زندگی اس وقت انسان میں ظہور پذیر ہے:

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر ‏ ‏ ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

انسان میں اگرچہ اختیار اور آزادی موجود ہے لیکن بالقوۃ نہ کہ بالفعل۔ وہ اپنی اس قوت کو جستجو۔ عزم۔ ہمت۔ حوصلہ۔ جد و جہد اور عمل کے ذریعے حقیقت میں تبدیل کرتا ہے:

آشکارا ہے یہ اپنی قوتِ تسخیر سے ‏ ‏ گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی

"اناکی زندگی حقیقتاً ایک قسم کی کش کش ہے جو انا کے ماحول پر اور ماحول کے انا پر حملے کی وجہ سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ انا اس میدانِ کارزار سے اپنے آپ کو باہر نہیں رکھتی۔ بلکہ وہ اس میں بحیثیت ایک انتظامی قوت موجود رہتی ہے۔ اور اپنے تجربات سے ضبط اور منظم ہوتی رہتی ہے۔" اسی طرح علامہ اقبال پانچویں لیکچر میں فرماتے ہیں "فرد بنیادی طور پر جذبات اور جبلت کا محکوم ہوتا ہے۔ استخراجی استدلال جو فرد کو ماحول کا مالک بناتا ہے بعد میں حاصل کیا جاتا ہے۔"

علامہ اقبال نے ایک دفعہ فرمایا تھا "میں الحمرا کے ایوانوں میں جا بجا گھومتا پھرا۔ مگر جدھر نظر اٹھتی تھی دیوار پر ھُوَ الْغَالِبُ لکھا نظر آتا تھا۔ میں نے دل میں کہا۔ یہاں تو ہر طرف خدا ہی خدا غالب ہے۔ کہیں انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو۔"

اقبال بھی انسان کے آزاد اور با اختیار ہونے کا کوئی بلا واسطہ ثبوت نہیں دیتے تاہم یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ کسی قسم کا ثبوت دئے بغیر اس حقیقت کو ایک بدیہی اصول مان لیتے ہیں۔ وہ بھی اس بات کا بالواسطہ ثبوت دیتے ہیں کہ انسان آزاد اور با اختیار ہے۔ ڈیکارٹ نے انسان کے وجود کا ثبوت COGITO ERGO SUM کے ذریعے پیش کیا تھا کہ کیونکہ میں سوچتا ہوں اس لیے اس فعل کے فاعل کی موجودگی لازم ہے۔ پس میں ہوں۔ میگڈوگل اس میں یہ ترمیم کرتا ہے کہ I STRUGGLE SO I EXIST (کیونکہ میں جد و جہد کرتا ہوں۔ اس لیے میں موجود ہوں)۔ اقبال بھی آزاد اور با اختیار ہونے کا اسی قسم کا بالواسطہ ثبوت دیتے ہیں کہ چونکہ انسان جد و جہد اور کش مکش کر سکتا ہے۔ غیر خود کو اپنا مطیع اور فرمانبردار بنا سکتا ہے۔ ماحول کی گرفت سے آزاد ہو سکتا ہے۔ قانونِ علت و معلول کے پھندے سے اپنے آپ کو آزاد کر سکتا ہے اس لیے وہ بالقوۃ آزاد اور با اختیار ہے۔ اگر وہ چاہے تو بالفعل با اختیار اور آزاد ہو سکتا ہے۔ ذہنی زندگی کا مالک بن سکتا ہے۔ ورنہ اس کی زندگی صرف طبعی زندگی بن کر رہ جائے گی۔ وہ آفاق میں گم ہو کر رہ جائے گا۔ آفاق کو اپنے اندر گم نہیں کر سکتا:

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود　　مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا

وجود کیا ہے! فقط جوہرِ خودی کی نمود　　کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

حیات بعد الممات۔ بقائے روح اور حیات بعد الموت کا مسئلہ آزادیٔ ارادہ کے مسئلہ سے نہ صرف زیادہ قدیم ہے بلکہ زیادہ اہم بھی۔ وہ ایک نظری بحث ہے جو اگرچہ ہماری عملی زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے لیکن نسبتاً کم۔ اس کے بر خلاف حیات بعد الموت کے مسئلہ کا اثر ہماری زندگی پر بہت زیادہ ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس مسئلہ کی بحث میں اور کئی مسائل ہمارے سامنے آجاتے ہیں جن کا اس مسئلہ اور ہماری زندگی سے براہ راست تعلق ہے۔ مثلاً روح کیا ہے۔ اس کا جسم سے کیا تعلق ہے اور خدا سے کیا۔ کیا وہ جسم کے بغیر قائم اور موجود رہ سکتی ہے۔ اگر ہیں تو جسمانی موت کے بعد اس کا وجود کس طرح ممکن ہے اور کس صورت میں۔ کیا روح مختلف اجسام میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ جسمانی موت کے بعد وہ کہاں جاتی ہے۔ اس قسم کے بہت سے مسائل ہیں جو حیات بعد الممات کے مسئلہ سے متعلق ہیں۔ غرض یہ مسئلہ مشکل بھی ہے اور اہم بھی اور مفکرین نے اس پر کافی غور و خوض کیا ہے۔

حیات بعد الموت کا مسئلہ نظری بھی ہے اور عملی بھی۔ جہاں تک اس کے موٴخر الذکر پہلو کا تعلق ہے تقریباً تمام مذاہب میں اس کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا گیا ہے۔ نظری پہلو پر مفکرین نے بحث کی ہے۔ یہ بحث مابعد الطبیعاتی اور اخلاقی دونوں لحاظ سے کی گئی ہے قدیم مفکرین افلاطون اور فلاطونیس انفرادی روح کی بقا کے قائل تھے۔ اور ارسطو روح کل کی بقا کا۔ مسلم مفکرین فارابی اور ابن رشد ارسطو کی پیروی میں صرف روح کل کی بقا کے قائل تھے نہ کہ انفرادی روح کے۔ جہاں تک فلسفۂ جدید کا تعلق ہے اس میں اکثر مفکرین نہ روح کے قائل ہیں اور نہ حیات بعد الموت کے۔ ہوبز۔ ہیوم۔ کومٹے۔ نطشے۔ ڈیوی۔ روح اور حیات بعد الموت دونوں کے منکر ہیں۔ بیکن۔ لاک۔ برکلے۔ لوٹزے۔ ولیم جیمز روح اور حیات بعد الموت کو صرف عقیدہ کے طور پر مانتے ہیں۔ اسپنوزا اور شوپنہار انفرادی روح کی بقا کے قائل نہیں بلکہ صرف "روح کل" کو ابدی مانتے ہیں۔ انفرادی روح اگرچہ باقی رہتی ہے لیکن روح کل کے جزو کے طور پر اور اس طرح اس کی انفرادیت ختم

ہو جاتی ہے۔ اسی طرح برگساں حیات کو ازلی اور ابدی مانتا ہے لیکن انفرادی زندگی کو نہیں بلکہ حیاتِ مطلق کو۔ کانٹ اور اس کی پیروی میں فشتے اور ہجوک اخلاقی بنیاد پر روح کی ابدیت کے قائل ہیں۔ کانٹ کے لحاظ سے اصل فضیلت خیر اور مسرت کے امتزاج میں مضمر ہے لیکن اس اعلیٰ فضیلت کا حصول صرف اس چند سالہ زندگی میں ممکن نہیں اس لیے اخلاقیات اس چیز کی مقتضی ہے کہ اس جسمانی موت کے بعد روح باقی رہے تاکہ وہ فضیلت کے اعلیٰ معیار تک پہنچ سکے۔ لیکن کیا خیر اور مسرت کا امتزاج ممکن ہے؟ اور اگر ممکن ہے تو کیا اخلاقی طور پر یہ ضروری بھی ہے؟ بہرحال اگر ان دونوں باتوں کو فرض کر بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ نکتہ باقی رہ جاتا ہے کہ خیر و مسرت کا یہ امتزاج کبھی نہ کبھی حاصل ہو ہی جائے گا۔ اور پھر اس امتزاج کے بعد روح کے زندہ رہنے کی کوئی وجہ جواز باقی نہیں رہتی۔ تو پھر روح کی ابدیت کو لازماً کیوں مانا جائے۔ اور بقائے روح کو اخلاقیات کا مفروضہ کیوں قرار دیا جائے۔

جہاں تک صرف روحِ کل کی بقا کا تعلق ہے اقبال اس نظریے کو بھی قابلِ قبول نہیں سمجھتے۔ وہ انفرادی روح کی ابدیت کے قائل ہیں۔ ابنِ رشد کے نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے خطبہ اول میں فرماتے ہیں "ابنِ رشد نے جس نے یونانی فلسفہ کی زبردست حمایت کی ارسطو کے زیرِ اثر وہ نظریہ پیش کیا جسے عقلِ فعال کی لافانیت کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ یہی وہ نظریہ ہے جو فرانس اور اطالیہ کے ذہن پر زبردست طریقے اثر انداز ہوا۔ لیکن میرے خیال میں یہ نظریہ اس نقطۂ نگاہ کے بالکل خلاف ہے جو قرآن کریم انسانی انا کی وقعت و منزلت کے متعلق پیش کرتا ہے۔ اس طرح ابنِ رشد کی آنکھوں سے اسلام کا ایک زبردست اور نہایت اہم اصول اوجھل ہو گیا۔ اور اس کی وجہ سے اس نے ایک ایسے غلط فلسفۂ حیات کو فروغ دینے کی کوشش کی جس کے زیرِ اثر انسان نہ خود کو پہچان سکتا ہے نہ خدا کو اور نہ کائنات کو"۔ اپنے چوتھے خطبے میں اس نظریہ پر ان الفاظ میں تنقید کرتے ہیں "تاریخ فلسفۂ اسلام میں ابنِ رشد نے بقائے روح کے مسئلہ پر خالصتاً مابعد الطبیعاتی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے اور میرے خیال میں بغیر

کسی خاص فائدے کے۔ اس نے حس اور عقل میں حدِ فاصل قائم کی ہے اور اس کی بنیاد قرآن کریم میں غالباً 'نفس' اور 'روح' کے الفاظ پر رکھی ہے۔ ان الفاظ نے مسلم مفکرین میں سے اکثر کو غلط فہمی میں مبتلا کیا ہے کیونکہ ظاہر طور پر ان الفاظ سے انسان میں دو مختلف اصولوں کا تضاد معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال اگر ابنِ رشد کا یہ نظریہ اس کے خیال میں قرآن کریم پر مبنی ہے تو غالباً وہ غلط ہے ...... ابنِ رشد کے لحاظ سے عقل جسم کا حصہ نہیں ہے۔ اس کی نوعیت مختلف ہے اور یہ شخصیت میں نفوذ کرتی ہے۔ اس لیے یہ واحد، کل اور ابدی حقیقت ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ کیونکہ 'عقلِ کل' شخصیت میں نفوذ کرتی ہے اس لیے نفوسِ انسانی میں اس کا وجود صرف فریبِ نظر ہے۔ عقل کی ابدی وحدت کا مطلب (جیسا کہ رینان کا خیال ہے) انسانیت اور تہذیب کی بقا تو ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب انفرادی بقا ہرگز نہیں ہو سکتا۔" غرض ڈاکٹر اقبال کو ابنِ رشد کے اس نظریہ پر دو اعتراضات ہیں۔ اول یہ کہ ابنِ رشد کے لحاظ سے انسانی انا کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ اگر انفرادی انا، انائے مطلق کا صرف ایک جزو ہے تو فی الحقیقت نہ اس کا کوئی وجود باقی رہتا ہے اور نہ اس کی کوئی قدر و منزلت ہے۔ دوم یہ کہ ابنِ رشد کے نظریے کی رو سے انفرادی بقا روحِ انسانی کے بقا کی نفی ہوتی ہے۔ روحِ کل کی بقا مسلم ہے لیکن روحِ کل کی بقا انفرادی بقا کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔

اقبال بقائے روحِ انسانی کے قائل ہیں۔ لیکن وہ اسے نہ اخلاقی مفروضہ قرار دیتے ہیں اور نہ صرف اعتقاداً تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ آزادیٔ ارادہ کی طرح اسے بھی اعلیٰ اخلاق کا انعام تصور کرتے ہیں:

نقطۂ نورے کہ نامِ او خودی است	زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است
از محبت مے شود پائندہ تر	زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی	ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

آشکارا ہے یہ اپنی قوتِ تسخیر سے　　گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی

حیات بعد الممات کو پہلے وہ طبعی طور پر ممکن ثابت کرتے ہیں۔ اپنے ایک مضمون "حیات بعد موت کا اسلامی نظریہ اور سائنس" میں وہ THE EMERGENCE OF LIFE میں سے ایک طویل اقتباس پیش کرتے ہیں: "انسان کے مرکر دوبارہ زندہ ہونے کا تصور یا نظریۂ حیات بعد موت مذہب کی تعلیمات کا ایک ایسا عنصر ہے جو سب سے زیادہ حیرت انگیز بلکہ میں کہوں گا ناقابلِ یقین راز ہے۔ مذہب عیسوی کے جو بنیادی عقیدے سب سے زیادہ حیران کن ہیں۔ ان ہی میں سے ایک یہ بھی ہے ...... سائنسی دماغ کو یہ تصور محض واہمہ معلوم ہوتا ہے اور سائنس کے کسی طالب علم کو اس بات کا یقین تو آ ہی نہیں سکتا کہ اس کا جواز سائنس سے پیش کیا جا سکتا ہے لیکن زیر بحث موضوع کی روشنی میں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس تصور کو ممکنات اور عقلی عقیدوں کی صف سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات خلافِ عقل تو معلوم ہوتی ہے۔ اگر ہم اس تصور کی ایک انتہائی عملی شکل یہ فرض کرلیں کہ ایک انسان جو کسی خندق میں بم پھٹنے سے پاش پاش ہوکر مرچکا ہے اس کا جسم جن جوہری ذرات سے مرکب تھا وہ دوبارہ اس طرح مجتمع ہو سکتے ہیں کہ مذکورہ انسان پھر زندہ ہوجائے، لیکن جو موضوع اس وقت زیر بحث ہے اس کی روشنی میں وجود انسانی کے واحدے یا اکائیاں ان تمام واحدوں یا اکائیوں سے جو ان کے مادی ماحول کی حیات گاہ کا کام دے چکے ہیں۔ اس طاقت کے زیر عمل ہیں جس نے انہیں پہلے مجتمع کیا تھا تو اس میں کوئی چیز مزاحم نہیں ہو سکتی۔"

اس اقتباس کے بعد ڈاکٹر اقبال فرماتے ہیں "مندرجہ بالا اقتباس سے یہ ظاہر ہے کہ کس طرح جدید سائنس اور فلسفے میں جوں جوں قطعیت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ یہ دونوں بعض ایسے مذہبی عقیدوں کے نئے عقلی جواز مہیا کرتے جاتے ہیں جن کو اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں سائنس نے خلافِ عقل اور ناقابلِ یقین قرار

دے کر رد کر دیا تھا۔

اس کے علاوہ قارئین میں سے جو حضرات مسلمان ہیں ان کو اس اقتباس کا مطالعہ کرنے میں یہ بات بھی ضرور محسوس ہوئی ہوگی کہ ایک فرنگی مفکر نے حیات بعد ممات کے تصور کی حمایت میں جو دلیل دی ہے یہ قریب قریب وہی ہے جو قرآن مجید میں اب سے ساڑھے تیرہ سو برس پہلے دنیا کے سامنے رکھی جا چکی ہے۔

پھر یہ بھی قابلِ غور ہے کہ حیاتِ بعد الممات کا یہ نظریہ خاص اسلامی نظریہ ہے عیسائیوں میں حیات بعد موت کا جو تصور مذہبی عقائد کا جزو ہے اس کی بنیاد حضرت عیسیٰ کے دوبارہ زندہ ہونے کے ایک مفروضہ واقعہ پر ہے۔ یعنی ایک تاریخی وقوعہ پر جس کے متعلق یقین کیا جاتا ہے کہ دو ہزار برس پہلے ہوا تھا۔ مگر قرآن حکیم میں حیات بعد الممات کو زندہ اجسام کا ایک کلی خواص قرار دیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں جو دلیل اس بارے میں دی گئی ہے اس کی تلخیص اس طرح کی گئی ہے:

اس کے بعد ڈاکٹر اقبال سورۃ الواقعہ کی آیات ۶۰-۶۱-۶۲۔ سورۃ العنکبوت کی آیات ۱۹-۲۰۔ سورۃ　　کی آیات ۲-۴۔ سورۃ بنی اسرائیل کی آیات ۴۹-۵۱۔ سورۃ مریم کی آیات ۶۶-۶۷ اور سورۃ الواقعہ کی آیات ۴۷-۵۰ پیش کرنے کے بعد فرماتے ہیں "جیسا کہ قرآن کریم کی آیتوں سے ظاہر ہے قرآن حکیم نے انسانی حیات بعد موت کے جواز میں جو دلیل دی ہے اس کی اساس تاریخ کے کسی وقوعہ پر نہیں بلکہ ہر انسان کے ذاتی تجربے پر ہے۔ بعینہٖ یہی دلیل سائنس کی جدید تحقیق و تدقیق نے پیش کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح پہلی دفعہ انسانی وجود کے واحدے یا اکائیاں یکجا ہوگئیں اور انسان پیدا ہوا۔ اسی طرح اس کی موت کے بعد ایک بار پھر وہی واحدے یکجا ہوکر اس کی دوبارہ تخلیق کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔

مگر یاد رہے کہ یہ حیات بعد ممات آواگون نہیں ہے۔ قرآن سائنس کے اس نظریئے کی حمایت کرتا ہے کہ تمام زندگی ایک اقدامی حرکت ہے جس میں قدم پیچھے ہٹانے کا کوئی امکان ہی نہیں۔"[1] اور اس نقطہ کی وضاحت اور ثبوت کے لیے وہ

(۱) ماہنامہ قرطاس، کراچی۔ مئی [illegible]

سورۃ المومنون کی آیات ۹۹-۱۰۰ پیش کرتے ہیں۔

اس طویل اقتباس سے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اقبال طبعی طور پر حیات بعد الموت کو ممکن خیال کرتے ہیں۔ وہ اس ضمن میں مابعد الطبیعاتی دلائل پیش نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں مابعد الطبیعاتی طور پر اسے ثابت کیا ہی نہیں جا سکتا۔ "حیات بعد الموت کی حمایت میں صرف مابعد الطبیعی دلائل سے کام نہیں چل سکتا۔ مابعد الطبیعی دلائل سے دل کی تشفی نہیں ہوتی۔ نہ یہ کہ ان سے ہمارے دل میں اطمینان اور اعتقاد کی کیفیت پیدا ہو[1]۔" "بعینہٖ یہ بھی ایک قدرتی امر تھا علیٰ ہذا قرآن مجید کی روح کے عین مطابق کہ ہم بقائے دوام کے مسئلے کو ارتقائے حیات ہی کا ایک مسئلہ ٹھیرا تا۔ کیونکہ ہم اس کا فیصلہ صرف مابعد الطبیعی دلائل کی بنا پر نہیں کر سکتے جیسا کہ بعض فلاسفۂ اسلام کا خیال تھا[2]۔"

حیات بعد الموت ممکن الوقوع ہے نہ کہ لازمی اور ضروری۔ اس ممکن الوقوع شے کو حقیقت میں تبدیل کرنے کے لیے فرد کو جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔ بغیر جدوجہد اور عمل کے نہ خودی کا استحکام ممکن ہے اور نہ حیات بعد الموت۔ "قرآن پاک کی رو سے یہ عین ممکن ہے کہ ہم انسانی کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر فانی ہو جائیں (۲۳:۱۵-۴۰) ...... لیکن وہ کائنات کے مقصود و مدعا میں شریک ہوگی تو ایک روز افزوں خودی کی حیثیت سے (۱۰۰:۷۱) مگر پھر روح میں افزونی پیدا ہوگی تو کس طرح اور یہ کیسے ہوگا کہ وہ فساد اور ہلاکت سے محفوظ رہے؟ اس کا جواب ہے عمل سے ۲:۶۷۔ گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہا مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اسے اپنے اعمال و افعال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ اعمال کا نتیجہ نہ تو لطف ہے نہ درد۔ اعمال یا تو خودی کو سہارا دیتے ہیں یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا سامان پیدا کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے

(۱) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ ص ۱۷۹ (۲) ایضاً، ص ۱۸۳

عمل پر موقوف ہے اور اس لیے خودی کو برقرار رکھیں گے تو وہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم بلا امتیاز من و تو خودی کا احترام کریں۔ لہٰذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دارو مدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں ...... اندریں صورت یہ بھی ممکن ہے کہ بعض بدقسمت انسان اپنی ہستی کھو بیٹھیں۔ خودی کو بہر حال اپنی جدوجہد جاری رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعد الموت کے حصول کی صلاحیت پیدا ہو جائے[1]۔"

غرض ڈاکٹر اقبال کے خیال میں آزادیٔ ارادہ اور حیات بعد الممات نہ اخلاقیات کے لیے مفروضات ہیں۔ نہ ہمارے اخلاقی شعور کے بدیہیات اور عقل عمل کے مسلمات۔ یہ ہمارے اعمال صالحہ۔ جدوجہد اور کوشش کا نتیجہ ہیں۔ انعام ہیں۔ یہ عمل ہے اور صرف عمل جو ایک طرف انسان کو حیاتِ ابدی بخشتا ہے اور دوسری طرف حقیقی آزادی سے نوازتا ہے۔

(۱) ایضاً۔ ص ۱۸۱-۱۸۲

اقبال کے نظامِ فکر میں اخلاق کو بنیادی حیثیت حاصل ہے ۔ انھوں نے اخلاق معیار کو ایک ام الفضائل کی شکل میں پیش کیا ہے لیکن یہ کہیں ایک مقام پر مربوط اور منضبط طور پر موجود نہیں بلکہ اس کے اجزا مختلف مقامات پر منتشر ہیں ۔

فاضل مصنف نے نہ صرف اس معیار کی تشریح ، اس پر بحث اور اسے حاصل کرنے میں ایجابی اور سلبی اقدار کو پیش کیا ہے بلکہ اقبال کے نظریۂ اخلاق کو صراحت سے پیش کرنے کی ایک کامیاب کوشش کی ہے ۔

15 روپے